

كِتَابُ التَّلَاحِيصِ فِي أَصُولِ الْفَقْهِ

لِإِمَامِ الْحَرَمَيْنِ أَبِي الْمَعَالِي عَبْدِ الْمَلِكِ بْنِ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ يُوسُفَ الْحَوْثِيِّ

(٤١٩ - ٤٧٨ هـ)

تَحْقِيقُ

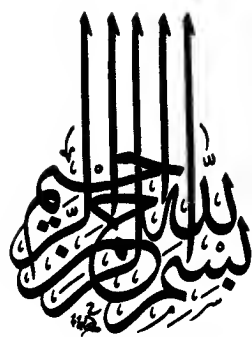
سَيِّدِ الْأَمْرِ الْعَمْرِي

الدُّكْتُورُ عَبْدُ اللَّهِ جَمُولُ النَّبَّالِي

الْجُزْءُ الثَّالِثُ

مَكْتَبَةُ دَارِ الْبَيْتَانِ

دَارُ الشَّيْخَةِ الْإِسْلَامِيَّةِ



كتاب التلخيص

في أصول الفقه

هذا الكتاب في الأصل رسالتان علميتان
تقدم بهما الباحثان لنيل الدرجة العلمية
في الجامعة الإسلامية بالمدينة المنورة

حقوق الطبع محفوظة

الطبعة الأولى

١٤١٧م - ١٩٩٦م

دار البسائر الإسلامية

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت - لبنان - ص.ب: ٥٩٥٥ - ١٤

مكتبة بئر كازال البسائر

لصاحبها: هاشم عبد الله أحمد باقر
مكة المكرمة - الشقة - أمارة مَكْرَب - داود
هاتف: ٥٥٨.٩٣٨ - فاكس: ٥٥٦٢٣٢٦ - ص.ب: ٢٥٣١

(٢٤٣) باب الإجماع وذكر فصوله ووجه الاختلاف فيه

[١٣٢٨] اعلم، أنه لا بد من تمهيد أصل وتقديم فصول، قبل الخوض في المقصد من الإجماع.

أولها: ذكر حقيقة الإجماع في اللغة والاصطلاح.

والإجماع في اللغة يرد على معنيين:

يرد والمراد به إبرام العزم وتوطين النفس فتقول: أجمع فلان المسير، إذا عزم عليه.

ويرد الإجماع، [ويراد به]^(١) اتفاق طائفة على أمر، فعلاً كان أو قولاً. ولا يخص ذلك في وضع اللغة بقوم دون قوم. فيستعمل في الاثنين فما فوقهما، فيقال: أجمع الرجلان، وأجمع الثلاثة على فصل وعلى قول.

وهذا أيضاً في التحقيق راجع إلى المعنى الأول. وذلك أنهم إذا اتفقوا على شيء، فقد أبرموا العزم عليه^(٢).

(١) زيادة من المحقق، لتستقيم العبارة.

(٢) الإجماع في اللغة: الاتفاق والعزم على الأمر، القاموس المحيط (١٥/٣)، والصحاح (١١٩٩/٣)، ومنه قوله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ﴾ سورة يونس: آية (٧١)، أي: اعزموا، وقوله ﷺ: «لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل».

[١٣٢٩] وأما الإجماع في الاصطلاح في أحكام الشريعة: فهو اتفاق الأمة «أو»^(١) اتفاق علمائها على حكم من أحكام الشريعة، على ما سنفصل القول في ذلك إن شاء الله^(٢).

وذهب النظام^(٣) من المعتزلة إلى أن الإجماع، كل قول يجب اتباعه سواء صدر من جمع أو من واحد^(٤). وسمي لذلك خبر النبي ﷺ إجماعاً.

(١) في الأصل: «و».

(٢) انظر تعريف الإجماع اصطلاحاً في اللمع (٨٧)، والمستصفى (١٧٣/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٢٤/٣)، والمعتمد (٤٥٧/٢)، والمحصول (٢٠/١/٢)، والإحكام للآمدي (١٩٥/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٢٢)، وكشف الأسرار (٢٢٦/٣)، والبرهان (٦٧٠/١)، والإبهاج (٣٨٩/٢)، ومسلم الثبوت (٢١١/٢)، وروضة الناظر مع شرحه نزهة خاطر العاطر (٣٣٢/٢)، والوصول إلى الأصول (٦٧/٢).

(٣) النظام: هو إبراهيم بن سيار أبو إسحاق، كان ينظم الخرز بسوق البصرة، وكان يظهر الاعتزال، وهو الذي تنسب إليه الفرقة النظامية من المعتزلة، لكنه كان زنديقاً. قال ابن السبكي: وإنما أنكر الإجماع لقصده الطعن في الشريعة، وكذلك أنكر الخبر المتواتر مع خروج رواته عن حد الحصر، وهذا مع قوله بأن خبر الواحد قد يفيد العلم! وأنكر القياس، وكل ذلك زندقة، وإنما أظهر الاعتزال خوفاً من سيف الشرع. وله فضائح عديدة، وأكثرها طعن في الشريعة المطهرة، الإبهاج (٣٥٣/٢)، وهو شيخ الجاحظ ومن أذكياء المعتزلة. انظر الملل والنحل للشهرستاني (٦٧/١)، الفصل لابن حزم (١٩٣/٥).

(٤) وقد فسر الأصوليين مذهبه هذا بأنه محاولة منه بالجمع بين إنكاره كون إجماع أهل الحل والعقد حجة، وبين موافقته لما اشتهر بين العلماء من تحريم مخالفة الإجماع. انظر المستصفى (١٧٣/١)، والإحكام للآمدي (٢٨٠/١). وقال القاضي عبد الوهاب في الملخص: قال النظام بالإجماع، وعند تأمل قوله =

وهذا الذي ذكره من تخصيص الإجماع بالقول الذي يجب اتباعه، لا محصول له. فإن القول الواحد لا يسمى إجماعاً شرعياً.

والذي يوضح ذلك أن أهل الملل إذا اتفقوا على شيء، فيقال في ألفاظ الشريعة: أجمعوا. ولا منع من إطلاق ذلك، وإن لم يسغ الاحتجاج بإجماعهم. ومقصد النظام «مما»^(١) قاله أن اتفاق علماء الأمة لا يسمى إجماعاً. فإنه لا حجة فيه عنده. وقد وضع تحكمه على اللغة والوضع والشرع فيما قاله.

(ذكر المذاهب في ثبوت الإجماع وحجتيه)

[١٣٣٠] فإذا أحطت علماً، فاعلم أن الناس اختلفوا على مذاهب في الإجماع فالذي صار إليه النظام أنه لا حجة في اتفاق الأمة^(٢). ولم يُسبق هو إلى هذا الخلاف. فأول من أنكر الإجماع النظام.

ثم اختلف أيضاً عنه^(٣) على درجات:

فمنهم من صار إلى أن الإجماع لا يتصور انعقاده، فضلاً عن أن يتصور ثم لا تقوم به الحجة^(٤).

= يقتضي عدم القول به، لأنه يقول: الإجماع الذي هو حجة: هو كل خبر صادق، قل عدد ناقله أو كثر، إذا اضطر إلى القول به وانفرد عن معاضة ما هو في رتبته. انظر: نفائس الأصول (مخطوط) ج ٣ ل ٢.

(١) كذا في الأصل. ولعل الصواب «مما».

(٢) انظر المعتمد (٢/٤٥٨).

(٣) أي اختلف عنه في النقل.

(٤) قال المجد: إنه المشهور عن النظام. ونقله الشوكاني عن بعض الشيعة.

انظر المسودة (٣١٥)، وإرشاد الفحول (٧٢).

ومنهم من قال: يتصور انعقاده، ولكن لا يتصور نقله على وجه^(١).

ومنهم من قال: يتصور ذلك، ولا حجة فيه، وهذا مذهب النظام^(٢).
والذين صاروا إلى أن إجماع المسلمين حجة يقطع بها، افرقوا فرقتين:
فمنهم من رأى أنه «يستدرك»^(٣) بقضية العقل، ويتأكد بدلالة السمع.

ومنهم من زعم أن مدركه السمع، ولا يدرك بقضية العقل، وهذا هو
الصحيح الذي نرتضيه وندين الله تعالى به.

(إثبات تصور انعقاد الإجماع)

وذلك نوضح الرد على غيره من المذاهب.

[١٣٣١] فأما الذين قالوا من منكري الإجماع^(٤)، إنه لا يتصور
انعقاده، فقد ذهبوا في ذلك إلى ضرب من الحسبان فيما بينهم وفنون من
التهمة وجحد الضرورة. وذلك أنهم قالوا: لقد صح من أصلكم — معاشر
القائلين بالإجماع — أن أهل الإجماع لا يتفقون على فعل ولا قول إلا عن

(١) في رفع الحاجب (٧٤)، «ولكن لا يتصور نقله على وجهه» وهذا القول منقول عن
الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، فإنه قال: «من ادعى الإجماع فهو كاذب».
وقد حمل قوله هذا على الورع، لجواز أن يكون هناك خلاف لم يبلغه. انظر
المسودة (٣١٥)، وشرح الكوكب المنير (٢/٢١٣).

(٢) هذا هو نقل الجمهور عنه في الإجماع، لأنه لا يحيله عقلاً، ولكن لا يرى الاحتجاج
به، خلافاً لابن الحاجب في مختصره (٢/٢٩)، وابن برهان في الوصول إلى
الأصول (٢/٦٧)، من أن يحيله عقلاً. راجع ابن السبكي، في الإبهاج (٢/٣٥٣)،
وقال: قد صرح الشيخ ابن إسحاق في شرح اللمع بأنه لا يحيله.

(٣) «يستدرك» هنا بمعنى يدرك.

(٤) منهم النظام وبعض الشيعة. انظر إرشاد الفحول (٧٢)، والبرهان (١/٦٧٦).

دلالة. ثم جوزتم أن تلك الدلالة خبر من أخبار الآحاد، أو «قياس مستنبط»^(١) يخفى مدركه! ونحن نعلم أن علماء الأقطار يستحيل منهم العثور في مجاري العادات على قياس واحد أو خبر واحد.

فيقال/^(٢) لهؤلاء: «الذي»^(٣) ذكرتموه تحكم على العادة. وذلك أن علماء الشرع متعبدون بشدة الفحص و«التنقير»^(٤) عن الأدلة، وتتبع الأمارات المنصوبة على الأحكام. وهم «دائبون»^(٥) فيه في معظم الأوقات في غلبات ظنونهم، وتطلب منهم فيما تُعبدوا به. وهذا المعنى فيهم أشد الدواعي على العثور على المقاصد. فلا يبعد في مجاري العادات عثورهم جميعاً على خبر أو قياس.

والذي يوضح ذلك أن الذين يزيد عددهم على عدد المسلمين، تراهم في شرق الأرض وغربها. فقد اتفقت كلمتهم وانفقت «دارهم»^(٦) على شبهة واحدة، تقتضي في مجرى العادة قودهم إلى الكفر وحيدهم عن الحق، نحو اجتماع «الملحدة»^(٧) على الدهر، واجتماع النصارى على التثليث مع اتحاد الأقنومية.

(١) في الأصل «قياساً مستنبطاً».

(٢) نهاية (١٤٧/١).

(٣) في الأصل «الذين» وهو تصحيف.

(٤) نقر عن الشيء: بحث عنه وفش، وشدد للمبالغة، المعجم الوسيط (٩٥٣/٢).

(٥) دائبون: جادون المصباح المنير مادة دأب.

(٦) كذا في الأصل، ولعل الصواب «آراؤهم».

(٧) الملحدة: جماعة الملحدين. كالمتصوفة جماعة المتصوفين والمبتدعة جماعة المبتدعين.

فإذا كان يتصور في مجاري العادات اجتماع الملائكة العظيم على الشبهة الواحدة، فلا وجه يمنع لما تصور اجتماع المسلمين على أمانة من الإمارات.

(إثبات صحة نقل الإجماع، والرد على الإيرادات)

[١٣٣٢] فإن قيل: إذا سلم لكم تصور انعقاد الإجماع، فلا نسلم لكم صحة نقله في حق آحاد الأمة. وذلك أنا نعلم كثرة علماء الإسلام في أقطار الدنيا، نحو أقاصي الشرق والغرب وجزائر وسائر الأقطار.

فكيف يتحقق للواحد الطواف على كافة العلماء، وأخذ أقوالهم متفقة في مسألة واحدة؟ وإن «تصور»^(١) ذلك «فما»^(٢) يؤمن وأن لم ينته إلى الثاني إلا رجوع الأول عن قوله؟ وإذا لم يتصور من هذا الوجه، فلا يتصور أيضاً نقل. فإن طرق النقل تبدأ من الآحاد، وإذا لم يتصور ذلك فيهم، لم يتصور نقله أصلاً.

قلنا: هذا عناد منكم ومراغمة لما عهد في مجاري العادات ضرورة وبديهة. فإننا نعلم أنه قد تتواصل الأخبار على امتداد الأعصار من أقصى الأمصار والأقطار باتحاد أقاويل العلماء في مسألة من المسائل. وهذا كما أنه قد تحقق عندنا اتفاق العلماء على عدد الصلوات وركعاتها وسجاداتها، إلى غير [ذلك]^(٣) من أحكامها. والمستريب في ذلك متعرض لجحد الضرورة.

وكذلك نعلم قطعاً اتفاق النصارى على التثليث وجحد نبوة محمد ﷺ،

(١) في الأصل «تصوير».

(٢) في الأصل «فيما».

(٣) زيادة ليست في الأصل.

وما «قَدْره»^(١) من الاستحالة يتحقق في كل ما تمثلنا به .

وكذلك نعلم أن المعتزلة قائلون بخلق القرآن . فلا أحد منهم إلا يقول بذلك فبطل ما قالوه .

[١٣٣٣] فإن قالوا: كما يبعد في مستقر العادة اتفاق العلماء المتبديين في الأمصار مع اختلاف أغراضهم وتباين آرائهم، أن يجتمعوا على اختلاف من القول، وزور وكذب، على تواضع وتواطيء، أو وفاقاً من غير سبب، فهذا مستنكر في العادة . كما يُستنكر أن يتفق في الوقت الواحد لكافة البرية قعود على صفة واحدة أو قيام، أو نحوهما من الأوصاف . وكما يستحيل ذلك، فكذلك يستحيل اتفاقهم على حكم واحد، قولاً أو فعلاً .

وهذا الذي ذكرتموه^(٢)، تحكّم، على العادات، واقتراب من المطاعن في الضروريات . وذلك أن نقول لهم: أليس قد ثبت جواز اتفاق أهل التواتر على نقل شيء عاينوه وشاهدوه؟ ثم نعلم ما نقلوه صدقاً ضرورة . على ما قدمناه في كتاب الأخبار .

فلو قال القائل: إذا تصور اجتماعهم على نقل صدق/^(٣) فينبغي أن يتصور اتفاقهم على نقل كذب! فإن كل واحد منهم لو قدر مفرداً، بصدد أن يتصور منه ذلك . فإن قالوا: إنما كان ذلك، لأن النفوس مجبولة على نقل الصدق، محمولة على خلاف طباعها إذا نقلت الكذب .

قلنا: هذا تحكّم . فرب متطبع بالكذب لا يصدق، إلا بعد كدّ منه

(١) كذا في الأصل، والأولى «قَدْره» .

(٢) يلاحظ أن في الكلام التفات من الغيبة إلى الخطاب .

(٣) نهاية (١٤٧/ب) .

لطباعه، ثم ما أنكرتم من مثل ذلك في المتنازع فيه، فنقول: يتصور اجتماعهم على صواب لكونهم متعبدّين بطلبه واتصاف الدعاوي فيه، فوضحت هذه الأصول، واستندت في وضوحها إلى الضروريات^(١).

(الرد على من زعم أن يكون

أن حجية الإجماع يدرك بقضية العقل)

[١٣٣٤] وأما وجه الرد على من زعم أن كون الإجماع يدرك بقضية العقل، فهو أن نقول: العقول لا تفضل في قضاياها بين فئة وفئة، وأهل ملة وملة. «فكما»^(٢) يجوز في المعقول اتفاق النصارى وسائر الكفرة على جحد نبوة محمد ﷺ، مع خطئهم في إنكارهم وجحدهم. فذلك ليس من المعقول منع من تجويز مثل ذلك في أمة محمد ﷺ.

(١) خلاصة القول: أن المذاهب في إمكان وقوع الإجماع ثلاث.

الأول: وهو مذهب الجمهور - ومنهم القاضي أبو بكر وإمام الحرمين - إمكان وقوعه، والاطلاع عليه مطلقاً في جميع العصور.
الثاني: إمكان وقوعه، ولكن لا سبيل إلى معرفة حصوله إلا في عصر الصحابة، ورجحه الفخر الرازي في المحصول، وهو مذهب أهل الظاهر وبعض الشيعة الإمامية.

ويستشف من كلام صاحب فواتح الرحموت أنه بالإمكان معرفة الأقوال والأحوال للجاد في الطلب إلى القرون الثلاثة (٢/٢١٢).

الثالث: مذهب القائلين باستحالته أو استحالة الاطلاع عليه، وهو مذهب النظامية من المعتزلة وبعض الشيعة وبعض الخوارج.
انظر المراجع في أول هذا البحث.

(٢) في الأصل «فكان».

والذي يوضح ذلك أيضاً، أنه لما استحال في مستقر العادة أن ينقل أهل التواتر ما شاهدوه، ولا يوجب نقلهم العلم الضروري. مع الأوصاف المشروطة في أخبار التواتر. فلم يُفصل في ذلك بين أمة وأمة. وهذا واضح لا خفاء به.

فإن قالوا: العقل يحيل اجتماع العلماء على باطل وافتعال وكتمان حق ووضع كذب. وهذا مستدرك في مجرى العادة.

قلنا: فأهل الملل [إذا]^(١) قيسوا بعلماء الإسلام [فإنهم]^(٢) يزيدون عليهم أضعافاً مضاعفة. ثم نراهم قد اتحدت كلمتهم في ضروب من الخطأ والضلال والكفر والمحال. والعادات لا تختلف باختلاف الأديان. فما ذكره من ركيك من القول.

[١٣٣٥] ومما عولوا عليه أيضاً، أن قالوا: قد ثبت استمرار شرع رسول الله ﷺ إلى أن ينفخ في الصور، ولا تقوم الشريعة إلا بحجة قاطعة. ولما كان رسول الله ﷺ بين أظهر أصحابه كان قوله مقطوعاً به. فلما استأثر الله به ﷺ إلى رحمته، فيجب تقدير حجة يقطع بها في التباس المشكلات وإتمام المعضلات. وما هو [إلا]^(٣) الإجماع.

قلنا: هذا أوضح فساداً من كل فاسد، والإطئاب فيه بعد عن المقصد، والذي يبطله على قرب، أن النبي ﷺ قد خلف فينا الكتاب والسنة المتواترة المستفيضة، ويقوم القطع بكل واحد منهما. فهلا وقع الاجتزاء بهما؟ وكذلك أخبار الآحاد وطرق المقاييس يقطع بها في إيجاب العمل. فوقع بها الاجتزاء.

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) زيادة لا بد منها لاستقامة الكلام.

فإن قالوا: فنصوص الكتاب والسنة لا تعم كل صورة!

قلنا: فكان الإجماع يعم كل صورة أم يختص ببعضها؟ فإن زعموا أنه يعمها، بهتوا^(١). وإن زعموا أنه يخص بعض الصور، بطل اعتلالهم^(٢).

(١) بهت: قال عليه ما لم يفعله. الصحاح للجوهري (١/٢٤٤)، أيضاً من معانيه أدهش وحير، المعجم الوسيط (١/٧٢).

(٢) مذهب الجمهور أن حجية الإجماع تثبت بالسمع، منهم القاضي أبو بكر وابن السمعاني وغيرهم.

انظر البحر المحيط مخطوط (٣/٢٥/أ)، والأدلة ظاهرة لتأييد هذا المذهب. ولم أطلع على من يقول أن مستند الإجماع العقل فقط، وإنما يذكر بعضهم مستند الإجماع فيذكر المعقول بجانب الكتاب والسنة، إلا أن الإمام الرازي نسب إلى إمام الحرمين أن حجية الإجماع العقل فقط. حيث قال: المسلك الخامس: دليل العقل، وهو الذي عول عليه إمام الحرمين. اهـ. وقول إمام الحرمين في البرهان ليس صريحاً في ذلك، وإنما جاءت الشبهة من اعتراضه على الأدلة النقلية على الإجماع، بأنها عمومات أو أخبار آحاد لا يجوز التمسك بها في القطعيات. البرهان (٢/٦٧٧ - ٦٧٩).

ثم قال في المسألة الثالثة في التنصيص على المسلك الذي يثبت الإجماع به، إذ لا مطمع في إسناده إلى العقل، وكذلك لا مطمع في إسناده إلى دليل قاطع سمعي هجوماً عليه من غير اعتبار واسطة، فإذاً الواسطة التي هي العمدة، النظر في قضايا اطراد العادات... إلخ.

راجع المحصول (٢/١/١٤٠)، والبرهان (٢/٦٨٣).

ويتبين من كلام الشوكاني في إرشاد الفحول (ص ٧٣)، أن الخلاف بين القائلين في حجية الإجماع هو: هل الدليل على حجية السمع والعقل، أم السمع فقط؟ قال: فذهب أكثرهم إلى أن الدليل على ذلك إنما هو السمع فقط، ومنعوا ثبوته من جهة العقل، أقول: وهو مذهب القاضي وإمام الحرمين.

(الأدلة على ثبوت الإجماع سمعاً وشرعاً)

[١٣٣٦] فإن قال قائل: قد أنكرتم إثبات الإجماع عقلاً. فما الذي تعتصمون به في إثباته سمعاً وشرعاً؟ ولا مطمع في مدارك العقول. ويستحيل إثبات الإجماع بالإجماع، وليس معكم نص كتاب ولا نص سنة! قلنا: الذي نعول عليه في إثبات الإجماع، نص الكتاب والسنة المستفيضة من الرسول ﷺ.

[١٣٣٧] فأما نص الكتاب/ ^(١)، فقوله سبحانه وتعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ ۚ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ ^(٢).

وجه الدليل من الآية: أن الرب سبحانه وتعالى زجر عن اتباع غير سبيل المؤمنين، وتوعد عليه بأعظم الوعيد، وقرنه بمشاقة الرسول ﷺ. [١٣٣٨] فإن قيل: هذا تمسك منكم «بالمفهوم» ^(٣) من الآية أولاً، فإن مضمون الآية: النهي عن اتباع غير سبيل المؤمنين، فلم زعمتم أنه يجب اتباع سبيل المؤمنين؟

قلنا: هذا سياقه من وجهين:

أحدهما: أنه سبحانه أخرج هذا الكلام مخرج التقسيم الضروري. فإنه إذا ثبت الزجر عن اتباع غير سبيل المؤمنين، فلا محيص عن «المنهي» ^(٤) إلا

(١) نهاية (١/١٤٨).

(٢) الآية (١١٥) من سورة النساء.

(٣) تمسك بالمفهوم من الآية. أي بمفهوم مخالفة.

(٤) في الأصل «النهي» ولعله محرف عن المثبت.

باتباع سبيل المؤمنين. فإن السبيل إما أن يكون سبيل المؤمنين، وإما أن يكون غير سبيلهم. فتيين أن هذا ليس من المفهوم في شيء.

(١) على أنا نقول: مواقع الكلام تختلف بسياق الخطاب، ونحن نعلم ضرورة، بحيث لا نستجيز الريب فيهما، أن المقصد من الآية، تعظيم أمر المؤمنين وتفخيم شأنهم، والحث على اتباع سبيلهم، والزجر عن ابداء صحة الخلاف عليهم.

وهذا حال محل الفحوى في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمْ أُفٍّ﴾ (٢).

[١٣٣٩] فإن قالوا: كيف يستقيم منكم التمسك بالآية، وليس لهذه الصيغة (٣) ظاهر عندكم في اقتضاء الوجوب؟

قلنا: أما من حمل مطلق هذه الصيغة على الوجوب، فيصدكم عن سؤالكم «بمجرد المذهب» (٤)، وأما نحن: فإننا نقول باقتضاء الوجوب بعد وضوح القرائن. ومن أوضحها، الوعيد والتهديد والآية منطوية على ذلك.

(سؤال)

[١٣٤٠] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن المعنى بقوله تعالى:

﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ (٥) «أنه» (٦) غير سبيلهم الذي صاروا موصوفين بالإيمان بسببه.

(١) المؤلف لا ينبه عادة أين يبدأ الوجه الثاني أو الآخر، وهذا الوجه الثاني.

(٢) الآية (٢٣)، من سورة الإسراء.

(٣) إشارة إلى اقتضاء الأمر الوجوب أم لا.

(٤) في الأصل تقديم وتأخير «المذهب المجرد» ولا معنى له، ويؤيد المثبت ما يأتي.

(٥) الآية (١١٥)، من سورة النساء.

(٦) في الأصل «أو».

فكانه تعالى يحث «المعرض»^(١) على الإيمان، ومتابعة المؤمنين في إيمانهم، والرجز عن الكفر.

والجواب عن ذلك: «أنا»^(٢) نقول: هذه مخالفة ظاهرة لظاهر الخطاب، ذلك لأن الرب تعالى سمى أقواماً، ونعتهم بنعت تميزوا به عن غيرهم^(٣)، وأثبت لهم سبيلاً بعد أن نعتهم وميزهم، وأوجب اتباع سبيلهم، فمن أراد أن يجعل السبيل المثبت بعد النعت راجعاً إلى نفس النعت، فقد خالف العربية.

والذي يوضح ذلك، أنك إذا قلت: من يتبع سبيل الأطباء أو المهندسين أو نحوهم، كان كذا وكذا، فلا يفهم من ذلك «التطبيب»^(٤) ولا الخوض في علم الهندسة، ولكن المعنى به ما يرسمونه، وكذلك إذا قلت: من يتبع سبيل الملائكة، فأنت «تعني»^(٥) به اتباعهم في كونهم ملائكة، وهذا بين في فحوى الكلام.

[١٣٤١] ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه، تسرع منكم إلى ترك الظاهر، وذلك أن الإيمان — على اختلاف العلماء فيما يثبت — لا يثبت بشيء من

(١) في الأصل زيادة «في» أي «في المعرض»، ولعل حرف «في» مقحمة من قبل الناسخ، فإن الحث يتعدى بنفسه.

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «أن».

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَا خَيْرَ فِي كَثِيرٍ مِّنْ نَّجْوَاهُمْ إِلَّا مَنْ أَمَرَ بِصَدَقَةٍ أَوْ مَعْرُوفٍ أَوْ إِصْلَاحٍ بَيْنَ النَّاسِ وَمَن يَفْعَلْ ذَلِكَ ابْتِغَاءَ مَرْضَاتِ اللَّهِ فَسَوْفَ نُؤْتِيهِ أَجْرًا عَظِيمًا﴾ الآية (١١٤)، من سورة النساء.

(٤) في الأصل «التكليف» وهو تحريف.

(٥) كذا في الأصل، ومقتضى السياق «لا تعني».

أركانه [بالاتباع]^(١)، إجماعاً منكم عندكم، ولكن إنما يدرك بمدارك العقول، إلى غيرها مما تهذون به، فكل ما يبلغ مبلغ التكليف به، فلا يتبع الأمة أصلاً، بل يشتغل بالطرق التي يشتونها، ويخالف الأمة أولاً، ثم إن اطردت له الدلالة اتبعها^(٢).

فهذا تصريح بمنع اتباع المؤمنين أولاً فيما صاروا به مؤمنين.

على أنا نقول: فحوى الخطاب مطرح بكون سبيل المؤمنين ملاذاً يعتصم به ويُلجأ إليه. ويتضمن ظاهر الخطاب جعل سبيل المؤمنين أصلاً متبعاً، ولا معنى لذلك عندكم، فإن المتبع طرق الأدلة التي تقررت موافقة المؤمنين إياها، فالكل متعبدون بها دون السبل.

وعندكم أن موافقة المؤمنين في مقتضى الأدلة، كموافقة اليهود والنصارى في إثبات التوحيد وإثبات الصانع، ولا يثبت شيء من ذلك باتباعهما. وإنما يثبت عقلاً، أو سمعاً بطرق غير الاتباع، فلا يكون هذا الكلام مفيداً فتيين أن ما قالوه تعسف.

(سؤال)

[١٣٤٢] فإن قالوا: السبيل في حقيقة اللغة، هو الطريق المسلك والقارعة الموطوءة بالأقدام، وهو مجاز فيما رتموه، فكيف يجوز التمسك بمجاز في مسألة قطعية يعظم خطر الخلاف فيها؟

(١) زيادة من المحقق.

(٢) يشير المصنف إلى مذهب المعتزلة في ثبوت الإيمان، بأنه لا يثبت بالاتباع، بل يجب إدراكه عقلاً، فإذا كان هذا مذهبهم، فكيف لهم تأويل الآية على خلاف معتقدهم؟

قلنا: لا فائدة في الإطناب بذكر الحقائق وضروب المجاز، والذي يقطع مادة هذا السؤال: الرجوع إلى المفهوم من الخطاب قطعاً ويقيناً، حقيقة كان أو مجازاً غالباً، أو سمعاً عرفياً أو شرعياً. وقد يطلق المجاز في بعض منازل الكلام، فنعلم ضرورة مقصد «الخطاب»^(١). وذلك نحو قول القائل: فلان بطل شجاع مقدم أسد هزبر. فهذا متجاوز به، ونحن نعلم قطعاً أن المراد به في جرأة الأسد وبطشه، وإن كان مجازاً. وكذلك نعلم ضرورة أنه ليس المعنى بالآية تتبع الطرق والقوارع، وإنما المقصود اتباع طرائق الدين، وجاحد ذلك متعنت. على أنا نقول: متى سُلّم لكم كون السبيل مجازاً في غير ما ادعيتموه، وإنما يتميز المجاز عندنا من الحقائق عند طرق الإشكال لكثرة الاستعمال. واستعمال السبيل في المناهج وطرق الشرائع أعم من استعماله فيما ذكرتموه.

(سؤال)

[١٣٤٣] فإن قالوا: لا يستقيم منكم التمسك بالآية مع إنكاركم العموم وصيغته^(٢)، على أنكم لو كنتم «قائلين»^(٣) به، فليس في الآية صيغة، فإنه

(١) في نسخة أخرى «المخاطب»، من هامش الأصل.

(٢) عند الجمهور — الأئمة الأربعة وغيرهم من عامة المتكلمين — للعموم صيغة تخصه.

وعند بعض المعتزلة: الصيغ للخصوص.

وعند الباقلاني وقول للأشعري: مشترك بين العموم والخصوص.

وقالت الأشعرية: لا صيغة للعموم، وقيل بالوقف، شرح الكوكب المنير

(١٠٨/٣).

(٣) في الأصل «قائلون» وهو خطأ.

سبحانه وتعالى ذكر السبيل بلفظ الواحد^(١)، وليس فيه إنباء عن شمول، فما يؤمنكم أنه سبيل واحد؟

والجواب عن هذا أن نقول: أول ما نفتاحكم به أن نقول: قد وضع بما قررناه، جواز اتباع سبيل المؤمنين، فقولوا به ولو في سبيل واحد، سوى ما قلتموه أول، واعتقدوا اتباعهم ولو في سبيل واحد.

[١٣٤٤] ثم نقول: من مذهبكم، منع تأخير البيان الوارد إلى وقت الحاجة، ومن مذهبنا منع تأخير البيان عن وقت الحاجة، وأجمع «الكافة»^(٢) على استحالة بقاء إجمال في خطاب، بعد [أن]^(٣) أكمل الله الدين، واستأثر برسوله خاتم النبيين ﷺ، فلو صح ما قلتموه، لكان بين ذلك السبيل. على أنا نقول: إذا أطلق السبيل في مثل هذه المنزلة، فإن قرائن الأحوال وقبود المقال دالة على الاستغراق والاستيعاب.

والذي يحقق ذلك: أن من قال لغيره: «اتبع سبيل الصالحين، ولا تتبع غير سبيلهم»، فليس يحمل هذا الخطاب على سبيل واحد بجمل من جملة السبل، ومن قال بالعموم هان عليه دفع السؤال بمجرد المذهب.

ثم نقول: أكثر ما في ذلك أنه قد أوجب علينا اتباع المؤمنين في سبيل، وقد استقر علينا الخطاب المقرون بعظيم الوعيد «في ذلك»^(٤). فلا

(١) في الأصل هنا زيادة «أن» ولا معنى لها هنا.

(٢) هكذا استعمل «الكافة» إما محلى بالالف واللام أو مضافاً، وهو خلاف الصحيح الفصيح، والصحيح استعماله منصوباً دائماً غير محلى بالالف واللام ولا مضافاً، ففي التنزيل العزيز: ﴿وَقَدْ لَبِثُوا الْمَشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقَدِّلُونَكُمْ كَافَّةً﴾.

(٣) زيادة ليست في الأصل.

(٤) «في ذلك» مكرر في الأصل.

خروج عن مقتضاه إلا بأن يتبع المؤمنين في كل سبيل، فيتحقق الخروج من مقتضى الشرع/ ^(١)، فبطل ما قالوه من كل وجه.

[١٣٤٥] وربما يوجهون هذا السؤال الذي ذكره في السبيل، في المؤمنين، فيقولون: المؤمنون من الجموع التي لا يثبت في قضيتها العموم عندكم ^(٢)، فما بالكم حملتموه على كافة المؤمنين؟ وطريق الجواب ما قدمناه أولاً ^(٣).

(سؤال)

[١٣٤٦] فإن قالوا: ظاهر الآية يدل على زعمكم — يقتضي وجوب اتباع المؤمنين، وهم الموحدون المصدقون ظاهراً وباطناً. إذاً الإيمان عندكم لا يرجع إلى مجرد النطق، حتى يقترن بخلوص الاعتقاد، فما أدراكم بأن المعتقدين المخلصين من أهل القبلة منهم؟ فهذا إجمال في مقتضى الآية من هذا الوجه، فلا يسوغ الاستدلال به.

قلنا: هذا «احتيال» منكم ^(٤) في رد الآية، لا ينجيكم عما أريد بكم، وذلك أن مثل هذا الخطاب إذا أطلق، فلا يفهم من فحواه «التحسس» ^(٥) على

(١) نهاية (١/١٤٩).

(٢) لفظ «المؤمنين» لا يعم عند الشافعية والأشعرية ومعظم الفقهاء، ورجحه الغزالي والباقلاني وغيرهما، شرح الكوكب المنير (٣/٢٦٥).

(٣) أي في مبحث «السبيل» الأنف الذكر.

(٤) في الأصل «اختيال».

(٥) في الأصل «التحسين» وهو تصحيف، والتحسس، التسمع والتبصر، والفرق بينه وبين التجسس أن الأول للخير والثاني للشر، تاج العروس (٤/١٢٩)، أيضاً المنجد (١٣٢).

البواطن والتعريض للأسرار، بل المفهوم من فحواه تكليف الجري على الظواهر. وخطاب القرآن واجب حمله على مقتضى العربية. ونحن نعلم أن من قال لمن يخاطبه: أكرم المؤمنين. وأعط المؤمنين. إلى غير ذلك من ضروب الخطاب المعلق بهم، فليس يعني بذلك «التحسس»^(١) والتنقيير عن بواطنهم، وجاحد ذلك متحكم على اللغة.

على أنا نقول: أكثر ما في سؤالكم أن يحمل الخطاب على المعتقدين المخلصين في معلوم الله تعالى، فلا توصل إلى ذلك إلا بأن يتبع جماعة المعتزين المنتمين إلى الإيمان، ليستيقن عند ذلك الجري على حقيقة الآية. على أنا نقول: في حمل الآية على هذا المحمل، مع العلم بانطواء الغيوب وقضايا الأسرار عنا، تسبب إلى تكليف المحال وما لا يطاق، وهذا من أقبح القبائح عندكم.

(سؤال)

[١٣٤٧] فإن قيل: فقد قرن الله تعالى الزجر والوعيد بخصلتين:

إحداهما: مشاقة الرسول ﷺ.

والأخرى: اتباع غير سبيل المؤمنين.

فإذا أردتم تحقيق الزجر والوعيد في إحداهما إذا تجردت، كنتم متحكمين على مقتضى الآية.

قالوا: وبيان ذلك أنه عز اسمه قال: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٢). فذكر الأمرين بحرف عاطف جامع، ثم

(١) في الأصل «التحسين» مصحفاً كالسابق.

(٢) الآية: (١١٥)، من سورة النساء.

عقبهما بالوعيد .

قلنا: هذا الذي ذكرتموه إسقاط منكم لمقتضى الآية، فإنه قد وضح من موجبهما تأثير اتفاق المؤمنين على سبيل، فإذا حملتم الآية على هذا المحمل — مع ما وضح من اعتقادكم أن إجماع المؤمنين، لاحكم له أصلاً — فينزل ذلك منزلة الجمع بين شيئين في الخطاب، لا تأثير لأحدهما بحال فيما «سبق»^(١) الخطاب له. ويكون ذلك كما لو قال: من ظلم وأحسن فله سوء العاقبة، ومن جاز وتصدق نوله ما تولى، وهذا يعد من لغو الكلام.

والذي يوضح الحق في ذلك: أن ذكر المؤمنين — مع أنه لا أثر لذكرهم — كذكر كل مذكور سواهم، مما لا أثر لهم، وهذا تصريح بإلغاء الخطاب. ثم «يقوم»^(٢) فيما ذكرتموه مخالفة منكم لاعتقادكم. وذلك أن مشاقة الرسول ﷺ تقتضي الوعيد لو تجردت^(٣)، فإذا...^(٤) قرن المشاقة بوصف آخر. فكما يلزمنا على قود كلامكم رعاية الاقتران في الإجماع بالمشاقة، فيلزمكم من ضرورة هذا الكلام رعاية اقتران المشاقة بما قرن لها، وهذا واضح في إسقاط السؤال.

[١٣٤٨] فإن قالوا: «تحمل»^(٥) الآية على سبيل يتفق فيه مشاقة

الرسول ﷺ.

(١) في الأصل «سبق».

(٢) كذا في الأصل، ولعل الصواب «نقول».

(٣) أي لو انفردت مشاقة الرسول ﷺ دون المؤمنين، فهي محرمة، فدل على أن الوعيد على كل واحد منهما بانفراده، فاتباع غير سبيل المؤمنين أيضاً حرام.

(٤) غموض في الأصل، ورسمه الظاهر هكذا «سميتموها».

(٥) في الأصل «محمل».

قلنا: هذا إعادة/ ^(١) منكم للسؤال الأول بعبارة أخرى.

على أنا نقول: ثبت من فحوى الخطاب ضرورة، أن المقصود تعظيم أمر المؤمنين وتوبيخ «مخالفهم» ^(٢). وهذا الذي ذكرتموه يبطل هذا المعنى، فإن اليهود لو اتخذت سبيلاً في فعل من أفعالها وقول من أقوالها، ومخالفتهم تجر المخالف إلى مشاقة الرسول ﷺ، فلا يسوغ إظهار ما يقتضي المخالفة، فلا معنى لتخصيص المؤمنين بالذكر، فبطل ما قالوه من كل وجه.

(سؤال)

[١٣٤٩] فإن قالوا: إن خصصتم المؤمنين بالموجودين في زمن رسول الله ﷺ، فيلزمكم تخصيص الإجماع بأهل عصر رسول الله ﷺ. وإن حملتم المؤمنين عليهم وعلى غيرهم، فيلزمكم أن تقولوا: إن ذلك محمول على كل مؤمن سيكون إلى يوم القيامة. فلا يتبين الإجماع إلا بعد انقضاء «الدنيا» ^(٣).

قلنا: كل ما ذكرتموه «مفوض» ^(٤) لإسقاط موجب الآية، وحيد منكم عن المراد بها. فلأنا نعلم قطعاً، إنه ليس المراد توقيف المخاطبين في امتثال موجب الخطاب إلى قيام الساعة. ومن حمل الآية على هذا المحمل، فنعلم بضرورة العقل بحيث لا نستجيز «الريب» ^(٥) فيه أنه حمل الآية على غير ما أريد بها.

(١) نهاية (ق ١٤٩/ب).

(٢) في الأصل «مخالفهم».

(٣) رسمه في الأصل «الديني».

(٤) في الأصل ما يشته «بعض» مكان «مفوض».

(٥) في الأصل «الليت» وهو تحريف.

والذي يوضح ذلك: أن من قال لغيره: «اتبع سبيل الصالحين»، فليس يريد بذلك من سيكون من الصالحين إلى يوم القيامة!

على أنا نقول: لو حملنا الآية على أهل عصر الرسول ﷺ - فإنهم الذين كانوا منعتين بحقيقة الإيمان عند ورود الخطاب - فتقوم الحجة بإثبات إجماعهم حجة قاطعة. والمقصود إثبات الاستدلال في إثبات الإجماع، إما خصوصاً وإما عموماً.

فهذه جمل من الأسئلة ترشدك إلى امتثالها، ويهون عليك وجه الانفصال عن كل محال من سؤال.

(عود على ذكر أدلة ثبوت الإجماع)

[١٣٥٠] وربما يستدل مثبت الإجماع بأي من كتاب الله تعالى:

ومنها قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾^(١).

وقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾^(٢).

(١) الآية: (١٤٣)، من سورة البقرة، وجه الدليل من الآية واضح، وهو أن الوسط معناه العدل، والوسط يقتضي العدالة والخيرية، فلو أقدموا على شيء من المحظورات، لما اتصفوا بالخيرية، وإذا ثبت أنهم لا يقدمون على شيء من المحظورات، وجب أن يكون قولهم حجة ثم في الآية أنهم شهداء على الناس. وانظر الفقيه والمتفقه (ص ١٦٠).

ولم يذكر المؤلف رحمه الله آية أخرى في سياق إثبات الإجماع، وهي: ﴿فَإِنْ لَنْتَزِعْنَهُمْ فِي شَيْءٍ وَقَدْ وَدَّ اللَّهُ وَالرَّسُولُ﴾ سورة النساء: آية (٥٩)، فدل على أن الرد يجب في حال الاختلاف، ولا يجب في حال الإجماع.

(٢) الآية (١١٠): آل عمران.

وقوله تعالى: ﴿وَمَنْ خَلَقْنَا أُمَّةً يَهْدُونَ بِالْحَقِّ وَبِهِ يَعْدِلُونَ﴾ (١).

(طريقة أخرى في إثبات الإجماع)

[١٣٥١] وهي الاستدلال بالمعنى المتظافر في الألفاظ [التي] (٢) نقلها الثقات عن رسول الله ﷺ.

منها: ما يرويه عمر بن الخطاب رضي الله عنه وعبد الله بن مسعود وغيرهما من كبار الصحابة الذين [لا يحصون] (٣) كثرة أنه ﷺ قال: «لا تجتمع أمتي على خطأ»، وفي بعضها: «لا تجتمع أمتي على الضلال»، وفي بعضها: «لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة»، وسألت الله عز وجل لا يجمع أمتي على الضلالة، فأعطينيها. وفي بعضها: «من سره أن يدخل الجنة فليلزم الجماعة».

وقال ﷺ: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق ظاهرين، لا يضرهم خلاف من خالفهم»، وفي بعضها: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه» إلى غير ذلك من الألفاظ التي يطول تعدادها (٤).

(١) الآية (١٨١): سورة الأعراف.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) أورد الإمام هنا نبذة من الأحاديث التي يتمسك بها في إثبات الإجماع، ويظهر أنه قد تابعه خلق كثير في إيراد هذه الأحاديث والتمسك بها في مسألة. انظر على سبيل المثال الفقيه والمتفقه (٤٦٠)، والمستصفى (١/١٧٥)، والمحصول (٢/١٠٩)، والإحكام لابن حزم (٤/١٣٠ - ١٣١)، وغيرهم كثير، ويبدو أن إمام الحرمين صاحب التلخيص اقتصر على بعض المرويات الواردة في الأصل «التقريب والإرشاد».

[١٣٥٣] والأولى أن نقول: قد علمنا قطعاً انتشار احتجاج السلف، في الحث على موافقة الأمة واتباعها والزجر على مخالفتها، بهذه الأخبار التي ذكرناها، وما أبدع مبدع في «العصر»^(١) الخالية بدعة إلا وبّخه علماء عصره على ترك الاتباع وإيثار الابتداع، واحتجوا عليه بالألفاظ التي قدمناها، وهذا ما لا سبيل إلى جحده، وقد تحقق ذلك في زمن الصحابة والتابعين ومن بعدهم، ولم يُظهر أحد قبل النظام مطعنًا في الأحاديث.

فلولا أنهم علموا قطعاً صدق الرواة، لوجب في مستقر العادة أن [يبدوا]^(٢) - ولو شرذمة - في الأخبار ضرباً من المطاعن.

والذي يوضح ذلك، أن هذه الأخبار لو كانت سبيلها الآحاد - وهي لا توجب القطع - لذكر بعض من سبق: أن الاحتجاج بالآحاد لا يسوغ، فلما لم يظهر ذلك منهم، علمنا قطعاً اعتقادهم صدق الرواة فيما نقلوه.

(دفع شبهة أن أحداً قبل النظام أنكر الإجماع)

[١٣٥٤] فإن قال قائل: هذا الذي ذكرتموه مبني على دعوى، لا توافقون عليها، وهو أن أحداً قبل النظام لم ينكر الإجماع، ولم يقدح في الأخبار التي نقلتموها.

= أما حديث «لا تجتمع أمتي على ضلالة» فقد قال البخاري في المقاصد: أخرجه أحمد في مسنده.

(١) «العُصْر» جمع العصر، ويجمع على عصور وأعصار وأعصر. انظر تاج العروس للزبيدي (٤٤/٣)، والإبداع: الاختراع، الصحاح (١١٨٣/٣)، التاج (٢٧٠/٥)، (٢٧١).

(٢) زيادة من المحقق.

فلم قلت ذلك؟ وما يؤمنكم أن ذلك كان، ولم ينقل! أو نقل ولم يصح عندكم؟

قلنا: نعرف ذلك بقضية العادة ووجوب استمرارها في حكم المعقول. فإن تجويز «خلف»^(١) الإجماع وترك اتباع الأمة مما يعظم خطره، إذ على الإجماع ابتنى معظم أصول الشريعة، فلو خالف فيه مخالف، لنقل خلافه في هذا الأمر العظيم والخطب الجسيم. فإن ما هذا سبيله، لا يجوز خفاؤه في طريق النقل.

[١٣٥٥] وبمثل هذه الطريقة نرد على قول من يقول من أهل الزيغ: إن القرآن عورض فيما سبق من الأعصار، ولم تنقل معارضته نقل صحة! فنقول: لو كان ذلك — مع توفر دواعي الكفرة في التسبب إلى هدم الدين وتبع حججه الباهرة «وبيئاته»^(٢) الزاهرة — لنقل ذلك في مستقر العادة.

هذا، والنظام — مع خموله وقلة خطره في النفوس، وكونه معدوداً في أحزاب الفساق — لما أظهر الخلاف في الإجماع، اشتهر عنه، وتقرير ما ذكرناه في استقرار العادة، سهل.

[١٣٥٦] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه، إن سُلّم لكم، فهو بناء منكم على حكم العادة الثابتة في الحال، فما يؤمنكم أن عادات من قبلكم لم تكن مشابهة لعاداتنا؟!

قلنا: هذا الآن تعرض منكم لجحد الضرورة، فإننا كما نعلم استمرار العادات في زمننا، فنعلم ذلك في زمن من قبلنا ضرورة، وهذا كما أنا لما

(١) في الأصل «خلو» والخلف: المخالفة.

(٢) غموض في الأصل، ولعل المثبت أشبه.

علمنا بمجرى العادة، أن أهل التواتر لا يخبرون عن مشاهدة، وهم كاذبون، فهذا مما استوت عليه الأعصار، وكذلك نعلم ضرورة أن الطعام والشراب/ ^(١) كانا يشبعان ويرويان من قبلنا، على اطراد العادة، فلو ساغ «تفويض» ^(٢) العادة، لأفضى بذلك إلى ضروب من الجهالات.

[١٣٥٧] فإن قيل: هذا الذي ذكرتموه، لو ثبت لكم، [لكان] ^(٣) استدلالاً منكم في إثبات الإجماع بنفس الإجماع، وهذا من أهم الأسئلة، فتأمل.

قالوا: فأكثر ما في الباب أن نسلم لكم اتفاق من قَبْلَ النظام على ما ادعيتموه، فمن أين لكم أن اتفاقهم يدل على تصديق الرواة قطعاً؟ وبم تنكرون على من يزعم أنهم وإن اتفقوا على ما ادعيتموه، فهم كانوا مخطئين فيما اتفقوا عليه؟!

قلنا: لم نستدل عليكم من الوجه الذي ظننتموه، وإنما استدللنا عليكم بقضية العادة التي ينتسب جاحدها إلى رفض الضرورة، فقلنا: لو كان فيما تمسك به من قبل النظام ريب — كما ادعيتموه — لوجب في مستقر العادة أن يظهر ذلك عن أحد، فإنه يبعد في قضية العادة أن يخفي الشيء الظاهر على أهل الإجماع مع شدة فحصهم واعتنائهم بتمييز الحق عن الباطل. فهذا مما لا يسوغ في العادات، وليس سبيله سبيل الإجماع الذي ظننتموه.

وبمثل هذه الطريقة تقرر عندنا أن القرآن لم يعارض، كما قررناه في

(١) نهاية (١٥٠/ب).

(٢) كذا في الأصل، وهو بدون اعجام في الحرفين الأولين.

(٣) زيادة من المحقق.

صدر الدلالة، فلما لم يظهر من أحد طعن في الحديث، فما ذاك إلا لثبوت الصدق فيه قطعاً.

[١٣٥٨] فإن قيل: فما يؤمنكم أن الذين قبل النظام اعتقدوا صحة الإجماع، ولكن لا عن الحديث الذي تمسكتم به، فمن أين لكم أنهم اعتقدوا ما اعتقدوه عما نقلتموه؟

قلنا: قد بينّا ظهور التمسك بما قدمناه من الأخبار ووضوحه «عن الانتشار»^(١) ولو لم يكن الخبر مقطوعاً له، لقال بعض أهل الأعصار: إنه لا يتمسك فيما يطلب فيه القطع بما لا يقتضي القطع، فلما لم يبد هذا الضرب من النكير في العصر الخالية، دل على ما قلناه دلالة ظاهرة.

(ذكر أسولة القوم)

في تأويل الأحاديث وصرفها عن ظواهرها

[١٣٥٩] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن المعنى بقوله ﷺ: (لا تجتمع أمتي على ضلالة) أن الله سبحانه وتعالى لا يجمعها على الضلالة إذ لا يسوغ في حكمته وعدله عن ذلك، فهذا هو المراد بالخبر، وأما العباد لو اجتمعوا بأنفسهم على الضلالة فلا استنكار فيه، وبنوا هذا السؤال [على]^(٢) جحد القدر.

فنقول: إنما يستقر هذا السؤال لو ثبت لكم ما تهذون به في التعديل

(١) هكذا في الأصل ولم يظهر لي وضعه في تركيب الجملة، والمعنى بدونه سليم، أو يكون المعنى أن ظهور التمسك بهذه الأخبار ووضوحه يغني عن تواترها وانتشارها، والله أعلم.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

والتجوير، وهيهات! فرد أسباب أهون من إثباته^(١).

[١٣٦٠] على أنا نقول: لو كان الأمر على ما قلتموه، لم يكن لتخصيص الأمة فائدة. فإن ما ذكرتموه يتقرر في الواحد تقرره في الأمة، إذ لا يسوغ في حكمته - تعالى عن قولهم - أن يضل واحداً، كما لا يسوغ أن يضل السرية، وكذلك فلا اختصاص لهذه الأمة في مقتضى أصلكم، فتبين بطلان ما قلتموه.

[١٣٦١] على أنا نقول: قد أوضحنا بما قدمنا، أن الذين سبقوا كانوا يحرصون على الاتباع، ويزجرون عن الابتداع، ويأمرون بموافقة أهل الإجماع، ويوبخون مخالفينهم بالأخبار المنطوية على اقتضاء الاتباع، فلو كان معنى الأحاديث ما ذكرتموه، لما خفى ذلك في مستقر العادة على الذين سبقونا.

[١٣٦٢] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أن النبي ﷺ أراد بالضلال الكفر والخروج عن الدين، ويبين أن أمته لا يخرجون عن الدين/^(٢) جملة، ويبقون عليه إلى يوم القيامة، فمن أين لكم وجوب اتباعهم في أحكام الشرائع وآحاد المسائل، إذا اتفقوا على أحكامها؟

وأوضحوا ذلك بأن قالوا: الضلال لا ينبىء إلا عما قلناه، والخطأ في أحكام الفروع لا يسمى ضلالاً.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه:

(١) هكذا في الأصل، غير واضح المعنى.

(٢) نهاية (١٥١/أ).

أحدها: إن من أصل النظام، أنه يجوز أن تجتمع الأمة على ضلال، فإنه لا يُسَوَّغ التمسك بالإجماع في الديانات، كما لا يُسَوَّغ في الشرعيات. فهذا تحكم منهم لا يوافق «مذهبهم»^(١).

على أنا نقول: كل حيد عن السنن المرسوم عقلاً وسمعاً، سمي ضلالاً على الحقيقة. ومنه سمي الضال عن الطريق ضالاً، واللفظة ضالة، ومنه قوله تعالى في قصة موسى عليه السلام، قال: ﴿فَعَلَّيْهَا إِذَا أَنَا مِنَ الضَّالِّينَ﴾^(٢)، ولم يُرد من الكافرين، إنما أراد من المخطئين.

ثم نقول: قد ورد في بعض «الألفاظ»^(٣) مشتملاً على «الخطأ»^(٤)، فلتن [استمر]^(٥) في الضلال ما قلتموه، فلا يستمر في الخطأ.

على أنا أوضحنا: أن من قبلنا استدلوا [به]^(٦) في وجوب الاتباع عموماً، ولم يخصصوه بضروب من الأشياء، بما قدمناه من الأخبار، ولم يؤثر عنهم تخصيص التحريض على الاتباع بحكم دون حكم.

[١٣٦٣] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم، أن النبي ﷺ إنما أمرنا باتباع الأمة، فيما وافقت فيه نص كتاب؟

قلنا: هذا تخصيص منكم للعموم، ومن يقول به، يصدكم عن ذلك من غير إقامة الدلالة.

(١) في الأصل «مذهبهم».

(٢) الآية (٢٠): سورة الشعراء.

(٣) يعني في بعض ألفاظ الحديث.

(٤) إشارة إلى حديث «لا تجتمع أمتي على خطأ».

(٥) زيادة من المحقق.

(٦) زيادة من المحقق.

على أنا نقول: «العلم»^(١) من مقتضى الأخبار: وجوب الاتباع فيما يؤثر فيه الإجماع، ويقتضيه الإجماع، فإذا فرضتم الكلام في مسألة فيها نص، فلا أثر للإجماع إذاً، بل النص يستقل بنفسه في إثارة الحكم، ثم كل ما ذكرتموه تحكم منكم، فإننا نعلم أن من قبلنا، لم يخصص التحريض على الاتباع والتمسك في^(٢) تحقيقه بالأخبار بمورد نص، بل عموماً ذلك. فلو صح ما قالوه، لأبداه أهل العصر السابقة وأظهروه.

[١٣٦٤] فإن قالوا: بم تنكرون على من يزعم: إنه أراد بالأمة من سيكون إلى يوم القيامة؟ فلا يستقر الإجماع إذاً إلا بانتهاء الدنيا.

قلنا: هذا تصريح منكم برد الأخبار، ووجه من تمسك قبلنا بها، فإننا نعلم أن الذين سبقونا، تمسكوا بها في الأمر بالاتباع، ولو كان معناه ما قلتموه، لما تحقق استفادة الاتباع منها بحال، فتبين أن ما ذكروه تعنت منهم، وحيد عن المراد بالأخبار.

ولهم أسولة سوى ما ذكرناه ويسهل «التفصي»^(٣) عنها.

(ذُكِرَ ضَرْبُ آخِر)

من مطاعنهم في الأخبار التي ذكروها)

[١٣٦٥] فإن قالوا: لئن ساغ لكم التمسك بما قلتموه، فنحن نقابله بما يُضعفه ويوهنه من كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ.

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «علم».

(٢) في هذا المكان بياض في الأصل قدر كلمة واحدة.

(٣) يقال تفصّى الإنسان، إذا تخلص من المضيق والبلية. انظر الصحاح للجوهري (٢٤٥٥/٦).

فمما اعتصموا به: الظواهر الدالة في كتاب الله تعالى على النهي عن المزاجر وضروب التحذير فيه، و«أموا»^(١) إلى كل آية فيها وزجر، نحو قوله تعالى: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَ الْيَتَامَى﴾^(٢)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا﴾^(٣) وغيرها من مرادع القرآن.

قالوا: وقد ثبت أن كافة الأمة مخاطبون بذلك، منهيون [عنه]^(٤) فلو كان لا يتصور من جميعهم الإجماع عليه، لما تعلق الخطاب بهم! فإن الخطاب يتعلق بمن يتصور منه مخالفته وموافقته.

[١٣٦٦] قلنا: هذا الذي ذكرتموه، تحكم منكم، فمن أين لكم أن من شرط توجه الخطاب تصور المخالفة من المخاطبين؟ فهذا مما ننازعكم فيه أشد المنازعة.

هذا رسول الله ﷺ توجهت عليه مناه «تجب»^(٥) عصمته فيها/^(٦) [منها]^(٧) قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾^(٨).

وقوله تعالى: ﴿فَأَسْتَقِمْ كَمَا أَمَرْتُ﴾^(٩)

(١) أموا بمعنى قصدوا، ويحتمل أن يكون «أتوا» وهو غير واضح في الأصل.

(٢) الآية (١٣٠): سورة آل عمران.

(٣) الآية (١٠): سورة النساء.

(٤) زيادة ليست في الأصل.

(٥) «تجب» هنا بمعنى تثبت.

(٦) نهاية (١٥١/ب).

(٧) زيادة من المحقق.

(٨) الآية (٣٦): سورة الإسراء.

(٩) الآية (١١٢): سورة هود.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ هُمْ﴾^(١).

وقال تعالى لنوح عليه السلام: ﴿إِنِّي أَعْظُمُكَ أَنْ تَكُونَ مِنَ الْجَاهِلِينَ﴾^(٢) إلى غير ذلك مما توجه على الأنبياء، صلوات الله عليهم من ضروب المزاجر، مع وجوب عصمتهم عنها.

[١٣٦٧] وربما يستدلون بما روي عن النبي ﷺ، أنه قال في حجة الوداع: (لا ترجعوا بعدي كفاراً، يضرب بعضكم رقاب بعض)^(٣)، وربما استروحوا إلى قوله ﷺ: (لا تقوم الساعة إلا على شرار الناس)^(٤) وقوله: (بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً)^(٥)، ولا مستروح لهم في شيء مما ذكره

(١) الآية (٤٨): سورة المائدة.

(٢) الآية (٤٦): سورة هود.

(٣) رواه البخاري في كتاب الفتن باب قول النبي ﷺ: «لا ترجعوا بعدي كفاراً يضرب بعضكم رقاب بعض» (٤/٢٢٤)، وفي كتاب العلم باب الإنصات للعلماء (١/٣٥)، ورواه مسلم في كتاب الإيمان عن جرير بن عبد الله (٢/٥٥، ٥٦)، والترمذي (٣/٣٢٩)، وأبو داود في كتاب السنة عن ابن عمر باب الدليل على زيادة الإيمان ونقصانه والدارمي (٢/٦٩).

(٤) أخرجه مسلم عن عبد الله بن عمرو بن العاص (١٣/٦٧)، بلفظ «لا تقوم الساعة إلا على شرار الخلق»، وأيضاً بمثل لفظ المتن في (١٨/٨٨)، كما أخرجه ابن ماجه (٢/١٣٤٠)، برقم (٤٠٣٩)، باب شدة الزمان.

(٥) رواه مسلم عن أبي هريرة بلفظ «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء» وعن ابن عمر بلفظ «إن الإسلام بدأ غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ» في كتاب الإيمان (٢/١٧٦)، والترمذي في كتاب الإيمان باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً (٥/١٨)، وابن ماجه في كتاب الفتن باب بدأ الإسلام غريباً (٢/١٣٢٠)، والدارمي (٢/٣١٢).

من الآحاد، التي لا تكاد تبلغ مبلغ الاستفاضة، لا في اللفظ ولا في المعنى .
فأما قوله ﷺ: (لا ترجعوا بعدي كفاراً)، فلم يُرد به جميعهم،
و «إنما»^(١) أراد طائفة منهم لا بأعيانهم، ويقوى ذلك على نفي العموم .

[١٣٦٨] على أنا نقول للنظام: ألسنت قلت في تأويل الأخبار التي
تمسكنا بها أن المعنى بها «في»^(٢) أن الأمة لا تجتمع على كفر وضلالة؟ فما
وجه احتجاجك الآن بهذا الخبر؟

[١٣٦٩] وإن كان الاحتجاج من الإمامية، فيقال لهم: أليس من أصلكم
أن قول الإمام المعصوم حجة قاطعة؟ وهو ممن تجب عصمته! فبم تنكرون أنه
داخل تحت هذه المزاجر التي تمسكتم بها؟ فإن زعموا أن لا يدخل تحتها، وهو
مستثنى مخصوص عن الناس، فينبغي أن لا ينكروا منا التخصيص أيضاً .

[١٣٧٠] وربما يستدل منكم بالإجماع، بما قدمنا من دعوى استحالة
الإجماع، ووجوه استحالة النقل عن الأمة وإن تُصور إجماعهم، وقد
استقصينا القول في ذلك بما فيه بلاغ .

[١٣٧١] فإن قالوا: ما من أحد من أهل الإجماع إلا وهو بصدد
الزلل، فما بالهم إذا اجتمعوا خرجوا عن هذا الجواز؟

والجواب عن هذا أن نقول: ما ذكرتموه يبطل عليكم بنقل أهل التواتر
الأخبار عن المشاهدات، فإنه ثبت صدقهم ضرورة — والنظام لا ينكر ذلك —
وكل واحد موصوف بأنه لو انفرد بالنقل جاز عليه^(٣) .

(١) في الأصل «إننا» وهو تصحيف .

(٢) هكذا في الأصل، ولعلها زائدة مقحمة .

(٣) أي الزلل .

[١٣٧٢] ثم نقول: خبرونا، هل في مقدرات الرب تعالى أن يعصم الأمة إذا اتفقت، مع أن حيدها عن الحق من قبيل المقدورات؟ فإن قالوا: ذلك في المقدور.

قلنا: فلا نستنكره إذا دلت عليه الدلالة.

فصل (٢٤٤)

(في أن الإجماع إذا ثبت فيجب اتباعه)

[١٣٧٣] فإن قال قائل: إن سلّم لكم ما ادعيتموه من أن ما اجتمعت عليه الأمة صواب حق، فلم قلت: إنه يجب اتباعهم؟ ورب صواب يصدر، ولا يجب اتباع صاحبه فيه؟

قالوا: وهذا كقولهم: إن كل مجتهد مصيب ثم لا يجب اتباع كلهم، وكذلك المسافر، يصيب في استباحة الرخص، ولا يتبعه المقيم، إلى غير ذلك مما يكثر عدّه.

قلنا: كل ما قدمناه من الأدلة على إثبات الإجماع، فهو مبني على وجوب الاتباع.

وأما قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) فصرح في الأمر بالاتباع، كما قدمناه وكذلك الأخبار التي اعتصمنا بها. «فلم نقل»^(٢) إن الأمة يجب اتباعها لكون ما اجتمعت عليه حقاً، ليلزمنا ما قلتموه.

[١٣٧٤] ثم نقول: إذا ثبت إجماع الأمة لا يكون إلا على صواب،

(١) الآية (١١٥): سورة النساء.

(٢) في الأصل: «فلم نقل» والأظهر ما أثبتته.

فمما اجتمعت عليه، وجوب الاتباع عند تقدير الاجتماع، فإن الناس حزبان:

منهم من ينكر الإجماع، ويزعم أن ما أجمع [عليه]^(١) أهل الإجماع، يجوز أن يكون خطأ، ومنهم من يقطع بكونه صواباً.

ولا قائل/^(٢) بأنه صواب غير متبع فالمصير إلى تثبيت الصواب، مع القول بنفي وجوب الاتباع، إحداث قول ثالث، مفض إلى خرق «الإجماع»^(٣)، فبطل ما قالوه من كل وجه.

(٢٤٥) القول في أوصاف المجمعين

وذكر من يُعدّ خلافه^(٤)، ومن لا يعدّ خلافه

[١٣٧٥] اعلم، وفقك الله، أن الاعتبار في الإجماع بعلماء الأمة، حتى لو قدرنا من واحد من العوام، اختلاف ما عليه العلماء، لم يكثر بخلافه، وهذا ثابت اتفاقاً وإطباقاً. إذ لو قلنا: إن «خلاف»^(٥) العوام يقدح في الإجماع — مع أنهم لا يقولون ما يقولون إلا عن جهل وحدس، ولا «يصدرون»^(٦) أقوالهم عن الأدلة الشرعية — أفضى هذا إلى اعتبار خلاف من يعلم أنه قال ما قاله عن غير أصل ودليل، على أن الأمة أجمعت علماؤها وعوامها أن خلاف العوام لا معتبر به، وقد مر على هذا الإجماع عُصر، فثبت

(١) زيادة ليست في الأصل.

(٢) نهاية (١٥٢/أ).

(٣) في الأصل «الإجمال». وهو تصحيف.

(٤) بمعنى «يعقد بخلافه».

(٥) في الأصل «اختلاف» والأظهر المثبت.

(٦) في الأصل «يصدون» وهو خطأ.

بما قلناه ألا معتبر بخلاف العوام^(١).

[١٣٧٦] فإن قال قائل: فإذا أجمع علماء الأمة على حكم من

الأحكام، فهل تطلقون القول، بأن الأمة مجمعة عليه، أو ما قولكم فيه؟

قلنا: من الأحكام، ما يحصل فيه اتفاق الخاص والعام، نحو وجوب

الصلوات ووجوب أصل الزكاة والصوم والحج «وغيرها»^(٢) من أصول

الشريعة، فما هذا وجهه، فيطلق القول، بأن الأمة أجمعت عليه.

وأما ما أجمع عليه العلماء من أحكام الفروع التي تشذ عن العوام، فقد

اختلف أصحابنا في ذلك:

فقال بعضهم: العوام «مدخولون»^(٣) في حكم الإجماع، وذلك أنهم

وإن لم يعرفوا تفصيل الأحكام، فقد عرفوا على الجملة، أن ما أجمع عليه

علماء الأمة في تفاصيل الأحكام، فهو حق مقطوع به، فهذا وجه مساهمة

منهم في الإجماع، وإن لم يعلموا واقعه على التفصيل.

(١) الجمهور على أن وفاق العامة غير معتبر، سواء في المسائل المشهورة أو الخفية.

واعتبر بعض العلماء وفاق العامة مطلقاً؛ وحكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان

عن المتكلمين واختاره الآمدي، ونقله الجويني وابن الحاجب وابن السمعاني

والصفي الهندي عن القاضي الباقلاني. واعتبره قوم في المسائل المشهورة، وهو

ظاهر كلام الغزالي. وانظر هذه المسألة في اللمع (٩٢)، والبرهان (١/٦٨٤)،

وأصول السرخسي (١/٢٣١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣/٢٥٠)، والوصول إلى

الأصول (٢/٨٤)، والمستصفى (١/١٨١)، والمحصول (٢/٢٧٩)، وشرح

تنقيح الفصول (٣٤١)، وكشف الأسرار (٣/٢٣٧).

(٢) في الأصل «وغيرهما».

(٣) بمعنى «داخلون» أو لعل الصواب «مدخولون».

ومن أصحابنا من زعم أنهم لا يكونون مساهمين في الإجماع، فإنه إنما يتحقق الإجماع في التفاصيل بعد العلم بها، فإذا لم يكونوا عالمين بها. فلا يتحقق كونهم من أهل الإجماع فيها.

[١٣٧٧] واعلم أن هذا اختلاف يهون أمره، ويؤول إلى عبارة محصنة، والجملة فيه أنا إذا أدرجنا العوام في حكم الإجماع، فنطلق القول بإجماع الأمة، وإن لم ندرجهم في حكم الإجماع، أو بدر من بعض طوائف العوام خلاف فلا يطلق القول بإجماع الأمة، فإن العوام معظم الأمة وكثرها^(١)، بل نقول: أجمع علماء [الأمة]^(٢).

[١٣٧٨] فإن قيل: هل تجوز أن يجمع علماء الأمة على حكم من الأحكام من غير دليل؟

قلنا: هذا مما لا يجوز بل نحيله، وذلك أن الأمة أجمعت على أنه لا يجوز إثبات حكم فيه من غير دليل، فلو جَوَزْنَا إجماعهم من غير دليل «خُطِيءَ»^(٣) إجماعاً.

(١) الكثر بالضم: الكثير الصحاح (٢/٨٠٣).

(٢) زيادة من المحقق. وانظر المستصفى (١/١٨١، ١٨٢)، وقد أيد الإمام الغزالي القول بإطلاق الإجماع في هذه الصورة، وقال: إن هذه الصورة — أي خلاف العامي مع العلماء قاطبة — فرضية، ولا وقوع لها أصلاً، ويدل على انعقاد الإجماع أن العامي يُعصى بمخالفته العلماء ويحرم ذلك عليه.

وقال إمام الحرمين في البرهان (١/٦٨٤) «إن العوام ليسوا من أهل الإجماع فلا يعتبر خلافهم ولا يؤثر وفاقهم».

(٣) رسمه في الأصل «خطأ».

فصل (٢٤٦)

(هل الاعتبار في انعقاد الإجماع

بجملة العلماء أم يختص ببعضهم؟)

[١٣٧٩] إذا ثبت بما قدمناه، أن العبرة في الإجماع بعلماء الأمة،

وهم الذين يقدح خلافهم، ويمنع من انعقاد الإجماع.

فلو قال قائل: أفعتبرون جملة العلماء فيما ذكرتموه، أو تخصصونه

بطائفة منهم؟

قلنا: قد اختلف أرباب الأصول في ذلك:

فذهب شاذمة منهم في جمع من الفقهاء إلى أن أهل الإجماع في

أحكام الشرع، هم الذين تصدوا للفتوى، واستجمعوا شرائطها.

وقال آخرون: العبرة في الفقهاء، المنفردين بحفظ مسائل الفروع.

[١٣٨٠] قال/ (١) القاضي رضي الله عنه: والذي يصح في ذلك

عندنا: أن من لم ينتصب للفتوى، و «لم يتصدى» (٢) لجمع مسائل الفروع —

ولكن لما كان من العالمين بأصول الديانات، وأصول الفقه، وكان يعلم

مواقع الأدلة وموجبها، ووجه إفضاؤها إلى الأحكام الشرعية، وطرق

الاستنباط، ووجه الترجيح عند تعارض الأدلة، وتقديم بعضها عند التباس

الحال، فهو من أهل الإجماع، ويعتبر خلافة ووفاقه.

(١) نهاية (١٥٢/ب).

(٢) كذا في الأصل، وهو جائز على لغة من يهمل لم فلا يجوز بها جملاً على «ما»

النافية.

[١٣٨١] والدليل على ذلك: أنا قد ثبتنا الإجماع بقوله عز اسمه: ﴿وَتَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) [و]^(٢) بالأخبار التي نقلناها وليس في قضية ما أقمنا من الأدلة، تخصيص أهل الفتوى. أو تخصيص حفظة الفروع، ولولا قيام الإجماع، لأدرجنا العوام في حكم الإجماع، ولكن لما ثبت بدلالة الإجماع أنه لا معتبر بخلاف العوام، لم نعتبرهم، وبقي العلماء من غير تخصيص في حكم الإجماع.

[١٣٨٢] والذي يوضح الحق في ذلك: أن أهل الإجماع، هم الذين سهل عليهم مدرك المشكلات، ويتصور منهم التوصل إليها على يسر، وأهل الأصول بهذه المثابة، فإنهم إذا علموا طرق الاجتهاد ووجه التمسك بأصول الشريعة، فلا يُعجزهم إذا عنت حادثة، أن يعرفوا وجوه المذاهب فيها في «أدنى ما يقدر»^(٣). ثم تكون معرفتهم بطرق الاجتهاد فوق معرفة الفقهاء «غير»^(٤) «المحظوظين»^(٥) بالأصول، ومنزلة الأصوليين في ذلك منزلة فقيه، تشد عليه مسألة، فيطالعا ويتبعها ويردها إلى حفظه.

فثبت لما قلناه: أن أرباب الأصول ممن يستضاء بأرائهم في طرق الاجتهاد وتوصلهم إلى أحكام الفروع، مع «ذهابهم»^(٦) عن بعض الفروع

(١) الآية (١١٥): سورة النساء.

(٢) سقط في الأصل.

(٣) غموض في الأصل. والمثبت أقرب إلى الرسم في الأصل.

(٤) في الأصل «عند» وهو تحريف.

(٥) في نسخة أخرى «المخصوصين» من هامش الأصل.

(٦) الذهاب هنا بمعنى الفوات والذهول والنسيان، وهذا تعبير بليغ، والكتاب كله زاخر بعبارات رصينة رائعة وأساليب متقنة.

«الحفظية»^(١)، أقرب من توصل الفقهاء، مع ذهابهم عن أسرار الأصول وحقائق الاجتهاد.

[١٣٨٣] ومن أوضح ما يدل على ذلك، أنا نعلم أن الصحابة، كانوا يعتبرون خلاف من لم يشهد منه في الصحابة تعيد للفتوى، نحو الزبير وطلحة وغيرهما من علماء الصحابة الذين لم يُشهد عنهم الانتصاب للفتوى، كما اشتهر عن الخلفاء ومعاذ وابن مسعود^(٢) وغيرهم، ثم كانوا يعتبرون خلاف من عداهم.

والذي يوضح ذلك، إيقاع عمر بن الخطاب رضي الله عنه عبد الرحمن بن عوف وطلحة وسعداً^(٣) في الشورى ورُتب الإمامة العظمى، فوضح بذلك ما قلناه^(٤).

(١) يريد بها «الفقهاء».

(٢) الصحابي الجليل الفقيه عبد الله بن مسعود بن غافل بن حبيب الهذلي، من السابقين الأولين ومن كبار العلماء والقراء من الصحابة، له مناقب حجة، أمره عمر بن الخطاب رضي الله عنه على الكوفة، توفي سنة (٣٢هـ)، الإصابة (٣٦٨/٢) رقم الترجمة (٤٩٥٤)، الاستيعاب بهامش الإصابة. (٣١٦/٢).

(٣) في الأصل «سعد» وهو سعد بن أبي وقاص، أحد المبشرين بالجنة.

(٤) ذكر إمام الحرمين في البرهان مذهب القاضي هذا في مسألة هل يعد خلاف الأصولي الماهر المتصرف في الفقه، أو لا يعد خلافه؟ وذكر أن معظم الأصوليين على خلاف رأي القاضي، وقد بسط مذهب القاضي ثم رد عليه، وقرر أخيراً أنه «لا قول لمن لم يبلغ مبلغ المجتهدين، وليس بين من يقلّد ويقلّد مرتبة ثالثة»، ثم قال: «إن المجتهدين إذا أطبقوا، لم يعد خلاف المتصرفين مذهباً محتفلاً به، فإن المذاهب لأهل الفتوى». انظر البرهان (١/٦٨٥ - ٦٨٨).

[١٣٨٤] فإن قال قائل: فهل يسوغ لأرباب الأصول إذا قال الفقهاء قولاً، أن يقلدوهم فيما قالوه، من غير تفحص وتحقيق؟

قلنا: لو فعلوا ذلك مع القدرة على الفحص على طريق الاجتهاد، لم يكونوا معذورين، بل عليهم بذل «كنه»^(١)

= وقد فصل الغزالي القول بفرق بين الأصولي والفقهاء المبرز وبين غيرهم من أصحاب العلوم والفنون، فقال: «ينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي وبخلاف الفقهاء المبرز لأنهما ذوا آلة على الجملة، يقولان ما يقولان عن دليل، أما النحوي والمتكلم: فلا يعتد بها لأنها من العوام في حق هذا العلم، إلا أن يقع الكلام في مسألة تنبني على النحو أو على الكلام» المستصفى (١/١٨٣)، وهذا تفصيل جيد وهو قول الرازي في المحصول (٢/٢٨٢). إلا أن له تفصيلاً أجود وأدق في هذه المسألة، حيث يقول: «العبرة بالإجماع في مسائل الكلام بالمتكلمين، وفي مسائل الفقه بالمتكلمين من الاجتهاد في مسائل الفقه، فلا عبرة بالمتكلم في الفقه، ولا بالفقيه في الكلام. بل من يتمكن من الاجتهاد في الفرائض دون المناسك، يعتبر وفاقه وخلافه في الفرائض دون المناسك».

ومن خلال هذه المسألة وسرد الآراء فيها من عصر القاضي مروراً بإمام الحرمين والغزالي إلى الرازي، نرى كيف زادت صورة المسألة وضوحاً ودقة، وهذه طبيعة العلم يتقدم ويتطور وتنشأ منه فروع واختصاصات.

هذا وقد نسب الرازي في المحصول (٢/٢٧٩)، إلى القاضي أبي بكر وتبعه الآمدي في الإحكام (١/٣٢٢)، رأياً مخالفاً لما ذهب هنا، فقال: «لا عبرة بقول العوام خلافاً للقاضي أبي بكر رحمه الله». وقد تبين أن مذهب القاضي عدم إدراج العوام في عموم المجمعين، لذا وجب التنويه، هذا وقد ذهب إلى اعتبار العامي من أهل الإجماع قلةً، واختاره الآمدي.

(١) الكنه بالضم جوهر الشيء وغايته. القاموس المحيط (٤/٢٩٣) وفي الصحاح للجوهري كنه الشيء: نهايته ولا يشتق منه فعل، وقولهم: لا يكتننه الوصف، بمعنى لا يبلغ كنهه أي قدره وغايته، كلام مولد (٦/٢٢٤٧).

المجهود^(١)، ويستقصى القول في ذلك عند ذكرنا التقليد، وتجوز اتباع العالم العالم، إن شاء الله تعالى.

فصل (٢٤٧)

(من تقتضي الأدلة تكفيره، فلا يكثر بخلافه ووفاقه)

[١٣٨٥] اعلم، وفقك الله، أن من أجمعت الأمة على تكفيره وانسلاله عن الدين، فلا معتبر بخلافه ووفاقه.

فأما الذين اقتضت الأدلة العقلية تكفيرهم بما اعتقدوه وأبدعوه، وربما لا يدرك وجه تكفيرهم إلا المميزون بعلم الأصول^(٢) — فإن التكفير مما يدق النظر فيه — فما حكمهم؟ وهل يُعتد بخلافهم ووفاقهم؟

[١٣٨٦] قال القاضي رضي الله عنه: من تقتضي الأدلة تكفيره، فلا يكثر بخلافه ووفاقه أصلاً، فإنه قد وضع بالأدلة خروجه عن الدين، فلحق^(٣) بالكفار المجاهدين بالكفر، وهذا ثبت إجماعاً، فإن الأمة مجمعة، على أن من ثبت كفره، لا يعتد بخلافه في المسائل «الحكمية»^(٤).

(١) وانظر هذه المسألة في اللمع (٩٢)، والبرهان (٦٨٥/١)، وأصول السرخسي (٣١٢/١)، والمستصفى (١٨٢/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٥٠/٣)، والوصول إلى الوصول (٨٢/٢)، والمحصول (٢٨١/١/٢)، وشرح تنقيح الفصول (٣٤١)، وكشف الأسرار (٢٤٠/٣).

(٢) أي أصول الدين وقواعده.

(٣) نهاية (١٥٣/أ).

(٤) يعني المسائل الفقهية الفرعية.

[١٣٨٧] فإن قال قائل: فهلا اعتبرتم في التكفير الإجماع؟ حتى لا تكفروا إلا من أجمعت الأمة على تكفيره.

قلنا: الكلام في التكفير يطول تتبعه، وهو مما يستقصى في الديانات^(١).

والجملة في ذلك: أن من وضع عنده كفر قوم بالدلالة العقلية، فلا تحتاج الدلالة العقلية إلى الاعتضاد بالإجماع^(٢).

[١٣٨٨] فإن قال قائل: فمعظم الفقهاء الذين لم يحيطوا بالأصول، لا يكفرون الذين يكفرهم المتكلمون، فهل تقولون: إن الذين لم يحيطوا علماً بتكفيرهم مخاطبون مكلفون بالاعتقاد بخلافهم، والذين علموا من المتكلمين وجه تكفيرهم، فلا يعتدون بخلافهم؟

(١) قال الغزالي: «إنه — أي ما يكفر به — يرجع إلى ثلاثة أقسام:

الأول: ما يكون نفس اعتقاده كفراً، كإنكار الصانع وصفاته، وجحد النبوة.

الثاني: ما يمنع اعتقاده من الاعتراف بالصانع وصفاته، وتصديق رسله.

الثالث: ما ورد التوقيف بأنه لا يصدر إلا من كافر كعبادة النيران والسجود للصنم، وجحد سورة من القرآن وتكذيب بعض الرسل واستحلال الزنا والخمر، وترك الصلاة. وبالجملة إنكار ما عرف بالتواتر والضرورة من الشريعة: انظر المستصفى (١٨٥/١).

(٢) راجع هذه المسألة في الإحكام لابن حزم (٢٣٥/٤)، واللمع (٩٢)، والبرهان (٦٨٩/١)، وأصول السرخسي (٣١١/١)، والمستصفى (١٨٣/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٥٢/٣)، والإحكام للآمدي (٢٢٩/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٣٥)، وإرشاد الفحول (٨٠).

[١٣٨٩] قال القاضي رضي الله عنه: ذكرنا في بعض مصنفاتنا أننا لو قلنا بذلك، لم يبعد حتى نقول: من أحاط علماً بما يقتضي تكفير قوم، فهو يقطع أنه لا يعتد بخلافهم ومن ذهب عنه مدرك ذلك من علماء الأمة، فهو مخاطب بالاعتداد بخلافهم، وهذا كما أن من بلغه الناسخ، فهو مخاطب بحكمه، ومن لم يبلغه الناسخ، فيجب عليه الإصرار على الحكم.

[١٣٩٠] قال القاضي رضي الله عنه: ثم وضح عندنا أن ذلك محال، فإن من دلت الدلالة على وجوب تكفيره، فلا يعتبر بخلافه في جملة ولا تفصيل، وأما الفقهاء الذين ذهب عنهم مدرك ذلك، فلا يخاطبون بالاعتداد بخلافهم، ولكنهم مخاطبون بأن يجتدوا ويجهتدوا في مدرك أوصاف من يعتد «خلافه»^(١) ووفاقه، وليعلموا ما يقع به التكفير، لتمييز المقصد في ذلك، فإن هذا ما يُقدر عليه ويتوصل إليه، إذ لو لم نقل ذلك، لزمنا أن نقول: قد ينعقد الإجماع مقطوعاً به في حق المتكلمين، وهو غير مقطوع منعقد^(٢) في حق الفقهاء، وهذا ما لا سبيل إليه، فإن الإجماع لا يتبعض في انعقاده وليس كذلك الذي لم يبلغه الناسخ، فإنه غير مقتدر على الوصول إليه، والفقهاء موصوفون بالاقتدار على الوصول إلى موجب التكفير، فليجتدوا فيه وليحضوا عليه، فإنهم «موصوفون»^(٣) بالاقتدار عليه على قرب، حتى لا «يضطر»^(٤) إلى تبعض حكم الإجماع، فيحكم من خص بالأصول بانعقاد الإجماع في مسألة لعله بأنه لم يبق فيها إلا الذين تقتضي

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «بخلافه ووفاقه».

(٢) كذا في الأصل والمعنى أنه غير مقطوع وغير منعقد.

(٣) في الأصل «موصوف» مفرداً وهو خطأ.

(٤) في الأصل ما يشبه «يكرر».

دلالة العقل تكفيرهم. ويحكم الذين لم يتدبروا ما يقع به التكفير، بأن الإجماع لم ينعقد بعد.

وكذلك من المعنى أوجبنا على الفقهاء تتبّع ما يوجب التكفير، حتى لا يتوقفوا في الحكم بانعقاد الإجماع في أمثال هذه الصورة^(١).

[١٣٩١] فإن قال قائل: فما الذي يوجب التكفير؟

قلنا: هذا لا مطمع في تقريره في هذا الفن.

[١٣٩٢] فإن قيل: أفرأيت لو صار صائرون من الذين «تكفرونهم»^(٢)

إلى مذهب يخالف ما عليه الباكون، ثم إنهم تابوا وأنابوا ورجعوا عما يوجب تكفيرهم، وهم مصرون على المذهب الذي كانوا عليه، فهل يقدح ذلك الآن في الإجماع؟

قلنا: لا يقدح ذلك في الإجماع، وذلك أن الإجماع قد انعقد قبل إنابتهم. فلا معتبر بمذهبهم. وعليه موافقة ما عليه الأمة، وهذا إنما يستقيم على قولنا إن انقراض العصر لا يشترط في انعقاد الإجماع – على ما سنوضحه بعد ذلك إن شاء الله تعالى/ ^(٣).

(١) تعرض الغزالي رحمه الله لهذه المسألة وهي هل يعذر الفقهاء لعدم اطلاعهم على معرفة ما يكفر به من التأويلات، فقال: للمسألة صورتان:

إحدهما: أن يقول الفقهاء: نحن لا ندري أن بدعته توجب الكفر أو لا؟ ففي هذه الصورة لا يعذرون فيه، ثم قال: والصورة الثانية: أن لا يكون قد بلغته بدعته وعقيدته، فترك الإجماع لمخالفته، فهو معذور في خطه وغير مؤاخذ به، وكان الإجماع لم يتحضر حجة في حقه. كما إذا لم يبلغه الدليل الناسخ. راجع المستصفى (١/ ١٨٤).

(٢) في الأصل «لم تكفرونهم» بزيادة «لم» وهذا تصحيف زيادة.

(٣) نهاية (١٥٣/ب) راجع مبحث اشتراط الأنقراض من الفقرة [١٤٢٤].

فصل (٢٤٨)

(هل عدد التواتر شرط في المجمعين)

[١٣٩٣] فإن قال قائل: أفرايتم لو غلب الكفر — والعياذ بالله — في آخر الزمان كما وعده رسول الله ﷺ، ولم يبق من المؤمنين إلا شردمة قليلة، بحيث لو نقلوا خبراً فيما شاهدوه، لم يقتضِ العلم الضروري، إذ لم يبلغوا أقل عدد التواتر، فهل يتصور منهم الإجماع — وهذا وصفهم؟ [و] ^(١) هل يقطع بأن ما أجمعوا عليه حق؟ ^(٢)

قالوا: فإن قلتم: ما أجمعوا عليه حق — والمسألة مفروضة في الصورة التي ذكرناها — أدى ذلك إلى محال، وهو أن المجمعين لو أخبروا عن أنفسهم بالإيمان والإيقان، لم يقع لنا العلم بصدقهم في أصل الإيمان، لعلمنا بقصورهم عن مبلغ عدد التواتر: فإذا كنا نستريب في إيمانهم، فكيف نقطع القول بأن ما أجمعوا عليه حق؟ وإن قلتم إنه لا حكم لاتفاقهم، فقد

(١) زيادة من المحقق.

(٢) وتعرف هذه المسألة بفتور الشرائع — والعياذ بالله — وقد اختار إمام الحرمين جواز فتور الشرائع وتعطلها وانتهاء الأمر إلى الفترة، واستدل بحديث عبد الله بن مسعود في مسند أحمد «سيأتي على أمتي زمان، يختلف رجلان في فريضة، فلا يجدان من يذكر حكم الله فيها»، وذكر أقوالاً بعدم الجواز، استدلالاً بآية: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ ^(١)، وحديث: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين بالحق) الحديث. البرهان (١/٦٩١)، (٢/١٣٤٧). وانظر أيضاً أصول السرخسي (١/٣١٢)، والمستصفي (١/١٨٨)، والوصول (٢/٨٨)، والمحصول (٢/٢٨٣)، وروضة الناظر (١١٩)، والإحكام للآمدي (١/٢٥٠)، وشرح تنقيح الفصول (٣٤١)، وإرشاد الفحول (٨٩).

جوزتم أن «يخلو»^(١) عصر من الأعصار عن أهل الإجماع.

قلنا: هذا مما اختلف فيه أصحابنا قديماً وحديثاً، فذهب الأكثرون إلى أن أهل الإيمان لا يرجعون إلى العدد الذي ذكرتموه، إذ قد ثبت بالأدلة القاطعة وإجماع الأمة أن أهل هذه الملة لا ينقضون، إلى أن ينفخ في الصور. وقد قال رسول الله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين بالحق، لا يضرهم خلاف من خالفهم) فعلى هذا لا يجوز أن يخلو عصر من الأعصار عن طائفة من المؤمنين يبلغون عدد أهل التواتر، فسقط ما قالوه على هذا المذهب.

ومن أصحابنا من جَوَزَ رجوع أهل الملة في آخر الزمان إلى عدد لا يبلغون عدد التواتر^(٢)، ثم هؤلاء أجمعوا على أنهم — وإن رجعوا إلى هذا العدد — فما أجمعوا عليه، حجة قاطعة عند الله. حتى لا يخلو الزمان عن حجة قائمة^(٣).

[١٣٩٤] وأما ما ذكروه من أنهم لو أخبروا عن أنفسهم بالإيمان، لم نعلم^(٤) حقيقة صدقهم، فكيف نعلم ثبوت ما أجمعوا عليه مع الاسترابة في إيمانهم؟

الجواب عن ذلك أن نقول: إذا جوزنا رجوع أهل الملة إلى العدد الذي وصفتموه، فإنما يكون ذلك في آخر الزمان، عند ظهور

(١) في الأصل «تحصلوا» وهو تصحيف.

(٢) وإليه ذهب السرخسي والغزالي وابن برهان، والرازي، والآمدي، وابن قدامة، والقرافي وغيرهم، ونسبه في البرهان إلى الأستاذ أبي إسحاق. انظر المراجع آفة الذكر.

(٣) خلافاً لإمام الحرمين في البرهان (١/٦٩١)، فإنه ذهب فيه إلى أنه لا يكون حجة.

(٤) في الأصل «يعلم».

«أشراط»^(١) الساعة وبدو آيات قيامها، فلا يبعد حينئذ - وقد ظهرت الآيات و«بدا»^(٢) انخراق العادات - أن يخرق الله العادة في أمر التواتر، حتى إذا أخبروا عن أنفسهم، أو عن غيرها من المشاهدات: أوجب ذلك الصحة فيما نقلوه، على خلاف العادة «أيضاً»^(٣).

[١٣٩٥] وإن استنكر السائل انخراق العادة، قلنا: فنحن إنما نجوز ما قلتموه في الوقت «الذي»^(٤) تنخرق فيه العادات بالآيات، نحو خروج الدجال ودابة الأرض وما أشبههما.

فهذا ما يجب تحصيله في هذا الباب^(٥).

(١) في الأصل «اشترط» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «يبدوا».

(٣) في الأصل «انفا».

(٤) في الأصل «التي».

(٥) هذا الإشكال الغريب وهو «أن المجمعين لو أخبروا عن أنفسهم بالإيمان والإيقان، لم يقع لنا العلم بصدقهم في أصل الإيمان، لعلمنا بقصورهم عن مبلغ عدد التواتر» قد أجاب الغزالي رحمه الله عنه، بجوابين آخرين، أحدهما: حديث: «لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق»، والآخر أنا لم نتعبد بالباطن، وإنما أمة محمد من آمن بمحمد ﷺ ظاهراً، إذ لا وقوف على الباطن، وإذا ظهر أنا متعبدون باتباعهم، فيجوز أن يستدل بهذا على أنهم صادقون، لأن الله تعالى لا يتعبدنا باتباع الكاذب وتعظيمه والاقتدار به. انظر المستصفى (١/١٨٨)، والحقيقة أن الإخبار لا يكون عن شيء مشاهد أو محسوس. ولا يمكن الاطلاع على إيمان امرء إلا بإخباره عن نفسه، ومعتقد المرء ثابت عند صاحب ضرورة، ولا دخل في هذا لإخبار الآخرين، سواء بلغوا عدد التواتر أو نقصوا، فلا استدلال من هذا الوجه واه جداً. وانظر البرهان (١/٦٩٠)، والإحكام للآمدي (١/٢٥٠).

فصل (٢٤٩)

(هل الإجماع حجة في الاعتقادات، كالشرعيات؟)

[١٣٩٦] فإن قيل: فإذا حكمتم بأن الإجماع حجة قاطعة، فهل تقبلونها في كل موضع؟ وهل تقيمون الحجة بالإجماع في الديانات وأصول الاعتقادات، كما أقمت ذلك في الشرعيات؟ فصلوا قولكم في ذلك.

قلنا: ما يجب التعويل عليه أن نقول: كل ما [لا]^(١) يتصور ثبوت الإجماع والعلم بصحته، إلا مع تقدم العلم به، فانعقاد الإجماع لا يكون حجة فيه^(٢).

وذلك نحو معرفة الصانع، وثبوت صفاته التي تدل عليها الأفعال، وكذلك ثبوت النبوات، فهذا القبيل، ما لا يكون انعقاد الإجماع فيه حجة، وذلك أن الإجماع لا يثبت إلا سمعاً، ولا دليل في العقل عليه، ولا تثبت/^(٣) الدلالة السمعية إلا بعد العلم بالصانع والنبوات، فكيف يتصور كون الإجماع حجة في هذه الأصول، مع العلم بأن الإجماع لا يتصور أن يعلم إلا بعد تقدم هذه المعارف؟

والذي يوضح ذلك: أنه لا يسوغ الاحتجاج بكتاب الله تعالى في هذه

(١) كلمة «لا» ساقطة في الأصل.

(٢) وهذا من المتفق عليه. انظر المعتمد (٤٩٣/٢)، والبرهان (٧١٧/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٢٨٤/٣)، والمحصول (٢٩١/١/٢)، والإحكام للآمدي (٢٨٣/١)، وشرح تنقيح الفصول (٣٤٣)، وكشف الأسرار (٢٥١/٣)، وتيسير التحرير (٢٦٢/٣)، وشرح الكوكب المنير (٢٧٧/٢).

(٣) نهاية (١/١٥٤).

الأصول إذ لا نعلم صحة الكتاب، إلا بعد تقدم العلم بها^(١).

(٢٥٠) القول في إجماع كل عصر وتبيين بطلان

اختصاص حكم الإجماع في عصر دون عصر

[١٣٩٧] اعلم، وفقك الله، أن ما صار إليه «الدهماء»^(٢) من العلماء

القائلين بالإجماع: أن الإجماع لا يختص بأهل الصدر الأول، ولكن لو اجتمع التابعون على حكم، لقامت الحجة بإجماعهم، كما تقوم بإجماع الصحابة، وهكذا كل عصر بعدهم^(٣).

[١٣٩٨] وذهب داود ومن تبعه من أهل الظاهر، إلى أن الإجماع

الذي تقوم به الحجة، يختص بالصحابة، فلا إجماع بعدهم^(٤).

[١٣٩٩] والدليل على فساد ما قالوه أن نقول: الإجماع لا يثبت عقلاً

أصلاً، وإنما الدليل عليه السمع، وكل ما دل على إجماع الصحابة، فهو بعينه دال على إجماع غيرهم^(٥).

(١) قال إمام الحرمين في البرهان (٧١٧/١): «فأما ما ينعقد الإجماع فيه حجة ودلالة: فالسمعيات ولا أثر للوفاق في المعقولات، فإن المتبع في العقلية الأدلة القاطعة، فإذا انتصبت لم يعارضها شقاق ولم يعضدها وفاق».

(٢) الدهماء: الجماعة، والدهم: العدد الكثير. الصحاح (١٩٢٤/٥).

(٣) وهو مذهب جمهور العلماء. انظر المعتمد (٤٨٣/٢)، واللمع (٩٠)، والبرهان

(٧٢٠/١)، وأصول السرخسي (٣١٣/١)، والمستصفى (١٨٥/١)، والتمهيد

لأبي الخطاب (٢٥٦/٣)، والوصول (٧٧/٢)، والمحصول (٢٨٣/١/٢)،

والإحكام للآمدي (٢٣٠/١)، وإرشاد الفحول (٨١).

(٤) لم يوافق ابن حزم هنا رأي داود. راجع الإحكام (١٤٧/٤).

(٥) أي كلما دل على حجية إجماع الصحابة فهو بعينه دال على حجية إجماع غيرهم.

وكل ما رام به الخصم قدحاً في إجماع بعض أهل الأعصار فذلك يتداعى إلى إجماع الصحابة.

وإيضاح ذلك: أن من الأدلة على الإجماع، قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا نَبَّيْنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). وهذا اسم لا يختص بالصدر الأول، بل يتحقق فيمن بعدهم تحققه فيهم.

[١٤٠٠] فإن قالوا: فهذه الآيات من أوضح الحجج وأثبتها على اختصاص الإجماع بهم وذلك أن هذه الآية نزلت في زمانهم، فانطلق عليهم اسم «المؤمنين» على التحقق، إذ كانوا يومئذ موجودين، ومن عداهم وسواهم لم يكونوا موجودين يومئذ، ليسموا مؤمنين، فمن هذا الوجه لزم تخصيص الإجماع بهم.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه ظن منكم، وذلك أنه ليس المقصد من سياق الآية ما وقع لكم، وإنما المقصود منها تعظيم رتبة المؤمنين من غير تخصيص بزمان.

[١٤٠١] والذي يوضح الحق في ذلك: أنه لو صح ما قلتموه، للزمكم منه شيان:

أحدهما: أن تقولوا: إذا استشهد بعض الصحابة بعد نزول الآية، لم ينعقد الإجماع بالباقيين، فإنهم بعض المؤمنين، فيلزمكم على هذا أن تقولوا: إذا استشهد قوم من الصحابة رضي الله عنهم، ثم عتت حادثة أجمعوا على حكمها، فلا حجة في إجماعهم! ومما يلزمكم على ما قلتموه^(٢) من

(١) الآية (١١٥)، من سورة النساء.

(٢) وهذا هو الإلزام الثاني.

تخصيص المؤمنين بالذين كانوا مؤمنين عند نزول الآية، أن تقولوا لمن أسلم بعد نزول هذه الآية، [و] عاصر رسول الله ﷺ^(١)، وأدرك زمانه، وبلغ أعظم المبالغ في الدين، واستجمع شرائط المجتهدين، فينبغي أن لا يكون من أهل الإجماع. لأنه لم يكن منعوتاً بالإيمان عند نزول الآية، فلما استحال ذلك، تبين أنه ليس المقصد من الآية ما «ذهبتم»^(٢) إليه، وعلمنا أن المقصد من الآية، كل المؤمنين في كل الأعصار.

ومن تدبر ظاهر الآية حق «التدبر»^(٣) علم على اضطرار على أنه ليس المقصود بها ما قالوه، كما نعلم أن النص «على»^(٤) النهي عن التأفيف، مؤذن بالنهي عما فوّه من ضروب التعنيف.

[١٤٠٢] ومما يستدل به: ما روى عن رسول الله ﷺ أنه قال: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق)^(٥) لا يضرهم خلاف من خالفهم). وكل ما قدمناه من الأخبار الدالة، فلا تخصص بعصر دون عصر.

[١٤٠٣] فإن اعتل أهل الظاهر بطرق:

منها أن قالوا: الصحابة هم الذين عاصروا صاحب الشريعة، وشاهدوا مسقط الوحي، فهم الأصل، دون غيرهم.
والجواب عن هذا أن نقول: هذا اجتزاء منكم بالدعوى^(٦). فلم قلت،

(١) سقط في الأصل، وبدونه يختل نظم الكلام.

(٢) طمس في الأصل، ولعل المثبت يكون في محله.

(٣) في الأصل «التدبير».

(٤) في الأصل «عن».

(٥) نهاية (١٥٤/ب).

(٦) الاجتزاء بالدعوى يعني الاكتفاء به، أي جعل الدعوى هي الدليل. وهذا غير مقبول.

وما دليلكم عليه؟ وما لكم اقتصر على الدعوى فيه؟

ثم نقول: فالذين شاهدوا قوماً، تقوم بهم الحجة، فينبغي أن تنزل مشاهدتهم إياهم منزلة مشاهدة الصحابة الرسول ﷺ ومعاصرتهم إياه، فإن كلا الفريقين أدرك من تقوم به الحجة.

[١٤٠٤] وربما يستدلون بظواهر من الآثار:

نحو قوله ﷺ: (إن أصحابي كالنجوم)^(١).

ونحو قوله: (خير الناس قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم،

(١) «إن أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» رواه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٠٤/٢) من حديث جابر. وقال: إسناده لا تقوم به حجة، لأن الحارث بن عتبة مجهول.

ورواه ابن عدي في الكامل من رواية حمزة بن أبي حمزة عن نافع عن ابن عمر، وإسناده ضعيف لأجل حمزة. وقال: حمزة يضع الحديث.

ورواه البيهقي في المدخل من حديث ابن عمر ومن حديث ابن عباس. وقال: متنه مشهور وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في إسناده.

ورواه البزار من رواية عبد الرحيم بن زيد العمي عن أبيه عن ابن المسيب عن ابن عمر، وقال البزار: منكر لا يصح، وقال ابن حزم في إبطال القياس (ص ٥٣) مكذوب باطل.

وقال ابن معين في ترجمة حمزة ابن أبي حمزة: لا يساوي فلساً، كذاب خبيث، وقال عنه ابن عدي: عامة ما يرويه موضوع، وتكلم عنه العلائي في كتابة إجمال الإصابة في أقوال الصحابة (مخطوط) وذكر طرقه الأربع. وكلها لا تخلو من مقال.

انظر الفقيه والمتفقه (١٧٧/١)، وميزان الاعتدال (٦٠٦/١)، وكشف الخفاء (١٣٢/١)، وجمع الفوائد (٢٠٢/٢)، والضعيفة للألباني (٧٨/١)، وجامع الأصول (٤١٠/٩).

ثم الذين يلونهم، ثم يفشو الكذب، فيحلف الرجل ولم يستحلف^(١) الحديث.

قالوا: فهذا يدل على الميز بين الأعصار^(٢).

قلنا: لا مستروح لكم فيما قلتموه، وذلك أن قوله ﷺ: (إنَّ أصحابي كالنجوم) لم يُرد به التعريض إلى حكم الإجماع.

والدليل عليه: أنه قال في تمام الحديث: (بأيهم اقتديتم اهتديتم) على أن أكثر ما فيه أنه تمسك بمفهوم الخطاب، وقد قدمنا، من أصلنا: بطلان القول بدليل الخطاب.

[١٤٠٥] وأما قوله ﷺ: (خير الناس قرني) فهو من أوضح الأدلة عليكم، وذلك أنه تتبع ذكر الصحابة بذكر التابعين، فقولوا: إنهم يحلون محل الصحابة عند عدمهم.

ثم نقول «ليس»^(٣) المقصد من الخبر، التعرض لإثبات الإجماع ونفيه،

(١) «خير الناس قرني» الحديث، ورد بالفاظ متعددة وروايات كثيرة بعضها في الصحيحين. انظر صحيح البخاري.، كتاب الشهادات باب لا يشهد على شهادة جور إذا شهد (١٠١/٢) وكتاب بدء الخلق، باب فضائل أصحاب النبي ﷺ (٢٨٧/٢، ٢٨٨)، وصحيح مسلم في كتاب فضائل الصحابة رضي الله عنهم (٨٤/١٦) وسنن أبي داود في كتاب السنة، باب في فضل أصحاب رسول الله ﷺ (٤٤/٥)، وجامع الترمذي الفتن باب ما جاء في القرن الثالث (٥٠٠/٤)، وسنن النسائي (١٠/٧)، وسنن ابن ماجه (٧٩١/٢)، والبيهقي في السنن (١٦٠/١٠)، والحاكم في المستدرک (١١٤/١).

(٢) يعني التمييز بين الأعصار وتفضيل بعضها على بعض.

(٣) في الأصل «أليس».

وإنما المقصود منه، تبين تفاضل أهل الأعصار في حسن العمل والمحافظة على الطاعات. وللقوم شبه تداني ما قلناه يسهل مأخذها^(١).

فصل (٢٥١)

(مخالفة التابعي المعاصر للصحابة معتبرة)

[١٤٠٦] إذا ثبت مساواة أهل الأعصار، فلو خالفوا في حكمها، لم تبعد مخالفتهم.

[١٤٠٧] وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يعتد بخلاف التابعي، وقد أجمع من في العصر من الصحابة^(٢)، وهذا ظاهر البطلان. والدليل عليه شيان:

أحدها: إن الإجماع لم يثبت عقلاً، وإنما يثبت سمعاً، وكل سمع دل على إجماع الصحابة، فهو دال على الذين معهم من التابعين.

والذي يوضح ذلك: أن أحد الأدلة عليه، قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(٣)، واسم المؤمنين منطلق على الصحابة، وعلى من معهم من التابعين. فإن حُمل «المؤمنين» على الجميع، لزم إدخالهم في

(١) انظر للتوسع: التبصرة للشيرازي (٣٥٩)، والبرهان (٧٢٠/١)، وقال: إن القول بأن الحجة في إجماع الصحابة، تحكم لا أصل له. والمستصفي (١٨٩/١)، والإحكام للآمدي (٣٢٨/١)، وقال إنه إحدى الروايتين عن أحمد، وفواتح الرحموت (٢٢٠/٢)، والمحصول (٢٨٣/١/٢) فما بعد.

(٢) هذا القول منقول عن الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه. انظر المسودة (٣٣٣)، وهو قول بعض الشافعية. التبصرة للشيرازي (٣٨٤).

(٣) جزء من الآية (١١٥)، من سورة النساء.

المجمعين. وإن ساغ حمل الآية على بعض المؤمنين، ساغ حملها على بعض الصحابة، وهذا ما لا محيص لهم عنه.

[١٤٠٨] ومن أوضح ما يستدل به أيضاً: أن طائفة من التابعين انفردوا، بآراء في زمن الصحابة، وبلغوا مبلغ المجتهدين، وتصدوا للفتوى، ولم ينكر الصحابة عليهم الاستعداد بالاجتهاد، وإظهار الخلاف لآحاد الصحابة وجماعتهم، وذلك نحو شريح القاضي^(١)، فإنه كان ينفرد بمذاهب يخالف فيها علماً وغيره من الصحابة، وكذلك علقمة^(٢) من تلاميذ ابن مسعود، وهذا أكثر من أن يحصى^(٣).

[١٤٠٩] فإن قالوا: أليس قد روي عن عائشة رضي الله عنها، أنها

(١) هو القاضي شريح بن الحارث بن قيس الكندي، أبو أمية. أدرك النبي ﷺ ولم يلقه. من أشهر القضاة في صدر الإسلام. وكان قاضياً على الكوفة في زمن عمر وعثمان وعلي ومعاوية رضي الله عنهم، إلى أن استعفى في زمن الحجاج توفي سنة (٧٨هـ).

شذرات الذهب (١/٨٥)، خلية الأولياء (٤/١٣٢)، طبقات ابن سعد (٦/٩٠)، تهذيب التهذيب (٤/٣٢٨)، تذكرة الحفاظ (١/٥٩).

(٢) هو علقمة بن قيس النخعي، أبو شبل. ولد في حياة رسول الله ﷺ، وكان من أخص أصحاب عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، وكان أشد الناس به سمتاً وهدياً. وقد بلغ شأنه في العلم حيث كان أصحاب النبي ﷺ يسألونه ويستفتونه.

وفي تاريخ وفاته خلاف، فقال بعضهم مات سنة واحد وستين. تهذيب التهذيب (٧/٢٧٦)، والجرح والتعديل (٦/٤٠٤)، تذكرة الحفاظ (١/٦٣).

(٣) وكذلك من التابعين الذين اشتهروا وبلغوا شأواً في العلم وكانوا من المجتهدين في عصر الصحابة ويرجع إليهم في العلم، سعيد بن المسيب والحسن البصري ومحمد بن سيرين وغيرهم.

قالت في أبي سلمة بن عبد الرحمن^(١)، لما خالف أصحاب رسول الله ﷺ، فقالت: «فروج يصقع مع الديكة»^(٢)، وأعظمت له القول في ذلك.

قلنا: لا معتبر بقول واحد من الصحابة، فأكثر ما/ ^(٣) في ذلك أن تقدر عائشة رضي الله عنها قائلة بما ذكرتموه. أو نقول: لعلها قالت ما قالت لمخالفة أبي عبد الرحمن طرق الحجاج، ولفساد ما آثره واختاره، فبطل ما قالوه من كل وجه^(٤).

(١) أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف الزهري، ثقة فقيه كثير الحديث، وهو أحد الفقهاء السبعة، توفي سنة (٩٤) وقيل (١٠٤).

الخلاصة (٣٨٠)، العبر (١١٢/١)، تقريب التهذيب (٤٣٠/٢)، وتذكرة الحفاظ (٦٣/١).

(٢) هذا الأثر أخرجه الإمام مالك في الموطأ، ولفظه عن أبي سلمة بن عبد الرحمن بن عوف أنه قال: سألت عائشة زوج النبي ﷺ: ما يوجب الغسل؟ فقالت: هل تدري ما مثلك يا أبا سلمة؟ مثل الفروج لسمع الديكة تصرخ فيصرخ معها، إذا جاوز الختان الختان، فقد وجب الغسل. موطأ مالك (٤١).

(٣) نهاية (٥٥/أ).

(٤) مذهب الجمهور أن إجماع الصحابة مع مخالف من أدركهم من التابعين المجتهدين، ليس بحجة. وقال جماعة: إنه لا يعتبر التابعي المجتهد الذي أدرك عصر الصحابة في إجماعهم، وهو مروي عن إسماعيل بن علي ونفاة القياس، وحكاة الباجي عن ابن خويز منداد. واختاره ابن برهان في الوجيز، حكاة الشوكاني عنه في إرشاد الفحول (ص ٨١).

أما قوله — ابن برهان — في الوصول إلى الأصول (٩٢/٢). يخالف ما حكاة الشوكاني في الوجيز.

وانظر للتفصيل المعتمد (٤٩١/٢)، والتبصرة (٣٨٤)، الإحكام للآمدي (٣٤٤)، المحصول (٢٥١/١/٢).

(٢٥٢) القول فيمن يعتد بخلافه

[١٤١٠] اعلم، وفقك الله، أن ما صار إليه معظم العلماء: أن خلاف الواحد والاثنين فصاعداً، يمنع انعقاد الإجماع، فلو اتفق أهل العصر في حكمه، خلا واحداً، فإنه خالف فيه، فلا ينعقد الإجماع مع خلافه.

[١٤١١] وذهب بعض العلماء: إلى أن خلاف الواحد والاثنين لا يمنع انعقاد الإجماع، ولا معتبر لخلافهم هذا بعد ما اتفق غيرهم، ويؤثر ذلك عن ابن جرير.

واختلفت الرواية في الثلاثة، والذي يصح عنه، أن كل عدد لا يبلغون عدد التواتر، فلو خالفوا، لم يعتد بخلافهم^(١).

(١) ذكر ابن السبكي في رفع الحاجب (١/ق ١١٧٩ ب). في مسألة ندور المخالف ثمانية مذاهب:

الأول: وعليه الجمهور — لا ينعقد.

الثاني: يكون إجماعاً، على المخالف الرجوع إليه. ونقل ذلك عن أحمد بن حنبل وابن جرير الطبري وابن خويز منداد من المالكية وأبي الحسين الخياط من المعتزلة.

الثالث: إن خالف أكثر من اثنين، اعتبر، وإلا فلا. وهو للطبري ونقله إمام الحرمين في البرهان (١/٧٢١)، والغزالي في المنحول (٣١١).

الرابع: إن خالف أكثر من ثلاثة اعتبر، وإلا فلا، وهو الذي نقله سليم الرازي عن ابن جرير.

الخامس: إن بلغ الأقل عدد التواتر لم ينعقد. وإلا ينعقد. قال أبو بكر الرازي: وهذا الذي يصح عن ابن جرير. وهذا ما أكده القاضي الباقلاني هنا.

السادس: إن سوغت الجماعة الاجتهاد في مذهب المخالف، فخلافه معتد به، وإلا فلا، وهو مذهب أبي عبد الله الجرجاني وأبي بكر الرازي من الحنفية، واختاره أيضاً السرخسي في أصوله (١/٣١٦). ومثاله مذهب ابن عباس في العول. هذا في =

[١٤١٢] والدليل على صحة ما صرنا إليه، ما قدمناه من [أن]^(١) الإجماع لا يثبت بأدلة العقول، وإنما يثبت سمعاً، والأدلة السمعية تتضمن قيام الحجة بإجماع المؤمنين. فإذا خالف في ذلك واحد لم يتحقق اتفاق المؤمنين عموماً، وإن ساغ حمل «المؤمنين» على البعض، ساغ حملهم على نصف أهل العصر أو معظمهم، مع مخالفة قوم إياهم تقوم بهم حجة التواتر.

[١٤١٣] فإن قالوا: فمن أدلة الإجماع قوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي ظاهرين على الحق).

قلنا: اعلّموا أن آحاد «هذه»^(٢) الأخبار لا تدل على الإجماع، فإنها آحاد لا تفضى إلى القطع، وإنما الدال على الإجماع، مجموع الأخبار، ثم معظمها منبىء عن استغراق المؤمنين مع انتفاء الاختصاص، فبطل ما قالوه.

= الاعتداد، أما في عدم الاعتداد فهو قوله في المتعة.

السابع: الفرق بين أصول الدين وفروعه، فيضر في الأولى دون الثانية.

الثامن: إن قول الأكثر حجة لا إجماع. وهو مذهب ابن الحاجب.

والفرق بين الحجة والإجماع: أن الحجة يسوغ التمسك بها، والعدول عنها إلى رأي المخالف مما هو حجة كذلك، بخلاف الإجماع، فإنه لا يسوغ العدول عنه، فبينها عموم وخصوص من حيث أن لك إجماع حجة وليس العكس.

وانظر تفصيل المسألة في الإحكام لابن حزم (١٩١/٤)، وأصول السرخسي (٣١٦/١)، والتبصرة (٣٦١)، والمنخول (٣١١)، والمعتمد (٤٨٦/٢)، والوصول إلى الأصول (٩٤/٢)، والمحصول (٢٥١/١/٢)، والبرهان (٧٢١/١).

(١) زيادة من عمل المحقق.

(٢) في الأصل «هذا» وهو خطأ.

على أنا نقول: المعنى بقوله ﷺ: (لا تزال طائفة من أمتي) يعني علماء أمته، دون من عداهم من الاتباع والعوام.

[١٤١٤] ومن أوضح ما يستدل به في المسألة أن نقول: قد انفرد ابن عباس وغيره من أئمة الصحابة، بمخالفة الصحابة. نحو انفرد ابن عباس بمذاهب في مسائل الفرائض، كالعول^(١) ونحوه. ثم لم ينكر الصحابة ذلك، ولم يعدوه خارقاً للإجماع^(٢). وهذا ما لاحيلة للخصم معه.

[١٤١٥] فإن قالوا: قد أنكروا عليه ما انفرد به، نحو إنكارهم عليه

(١) العول أن تزدهم فروض لا يتسع المال لها، ويلزم عليه دخول النقص على أهل الفروض بحسب حصصهم. كمسألة زوج وأخت شقيقة وأخت لأب، فالمسألة من ستة. للزوج النصف: ثلاثة، وللأخت الشقيقة النصف: ثلاثة، وللأخت لأب: السدس، واحد فتعول المسألة إلى سبعة، ولم يقع العول في زمن النبي ﷺ ولا أبي بكر رضي الله عنه. وإنما وقع في زمن عمر، وقد عارض ابن عباس رضي الله عنهما في العول جمهور الصحابة.

انظر المغني (٢٨٢/٦)، شرح سبط المارديني على الرجبية (١١٧)، والغرب الفائض (١٦٤/١)، والمسألة التي خالفت فيها ابن عباس رضي الله عنه: زوج وأم وأخت.

عند الجمهور المسألة تعول إلى ثمانية للزوج ثلاثة وللأم اثنان وللأخت ثلاثة أي عند ابن عباس فللزوجة ثلاثة وللأم اثنان والباقي — وهو الواحد — للأخت، ولا عول عنده وتسمى المباهلة.

(٢) إذا قلنا إن خلاف الواحد يمنع من انعقاد الإجماع، فلا يتصور في زمن الصحابة خرق للإجماع أصلاً. لأنهم غير مسبوقين بأي إجماع من عصر سابق. وإنما هم العصر الأول لانعقاد الإجماع.

إحلال المتعة^(١) وتخصيص الربا بالنسيئة^(٢).

قلنا: ما أنكروا عليه شيئاً مما انفرد به لنسبتهم إياه لخرق الإجماع، ولكن حاجّوه، وبينوا له وجه الحجة في تحريم المتعة والربا. فإن ابن عباس أعظم قدراً من أن يتسبب إلى خرق الإجماع مع «عظم»^(٣) الخطر فيه، فإنه

(١) نكاح المتعة أن يتزوج المرأة مدة، سواء كانت معلومة أو مجهولة، فهذا نكاح باطل باتفاق الصحابة والعلماء من بعدهم إلا الشذوذ منهم. كعطاء وطاؤوس وابن جريج، ويحكي عن أبي سعيد الخدري وجابر وابن عباس جواز ذلك، وهو مذهب الشيعة. أما قول ابن عباس فقد حكى الرجوع عنه، روى أبو بكر بإسناده عن سعيد بن جبيرة، قال: قلت لابن عباس: لقد كثرت القالة في المتعة، حتى قال الشاعر:

أقول وقد طال الشواء بنا معا يا صاح هل لك في فتيا ابن عباس
هل لك في رخصة الأطراف آنسة تكون مثواك حتى مصدر الناس
فقام خطيباً وقال: إن الميتة كالميتة والدم ولحم الخنزير.

(٢) الربا على ضربين ربا الفضل وriba النسيئة، أما ربا النسيئة فهو الزيادة في المال مقابل الزيادة في الأجل، وتحريمه ثابت من القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا﴾ وهذا يسمى ربا الديون كذلك. أما ربا الفضل، فقد ورد تحريمه في السنة، في قوله ﷺ: «الذهب بالذهب، والفضة بالفضة، والحنطة بالحنطة، والشعير بالشعير، والتمر بالتمر، والملح بالملح، مثلاً بمثل، سواء بسواء، يداً بيد. فإن اختلفت هذه الأصناف، فبيعوا كيف شئتم». وهذا يسمى ربا البيوع.

قال في المغني: كان في ربا الفضل اختلاف بين الصحابة، فحكى عن ابن عباس وأسماء بن زيد وزيد بن الأرقم وابن الزبير أنهم قالوا: لا ربا إلا في النسيئة، رواه البخاري، والمشهور من ذلك قول ابن عباس، ثم رجع إلى قول الجماعة، والصحيح قول الجمهور. والحديث محمول على الجنس.

انظر المغني (١/٤)، وشرح عمدة الأحكام (٣/١٨٤).

(٣) في الأصل «عظم».

ربما يبلغ «خطر»^(١) [خرق]^(٢) الإجماع مبلغ التكفير، على ما سنوضح القول في ذلك إن شاء الله تعالى. فبطل ما قالوه من كل وجه.

[١٤١٦] فإن قالوا: مهما انفرد بالخلاف الواحد والأثنان. فنحن لا نقطع بإيمانهم، بل نستريب في صحة «اعتقادهم»^(٣)، والذين أجمعوا سواهما زائدون على أقل أهل [عدد] التواتر، ونحن نقطع بإيمانهم، فكيف يقدح من نستريب في إيمانه في مذاهب جمع نقطع^(٤) بصدقهم في إخبارهم «عن»^(٥) إيمانهم؟ وهل نحن في ذلك — لو قلنا به — إلا بمنزلة من يقدح في الخبر المستفيض المتواتر لخبر الواحد؟

قلنا: هذا الذي ذكرتموه لا حجة فيه من أوجه:

أحدها: أن الذي وقع فيه الخلاف، مما لا نقطع فيه بصدقهم مع خلاف من خالفهم، وإن كان واحداً. فثبوت صدقهم على القطع في إيمانهم/^(٦) لا ينبىء عن مثل ذلك فيما اتفقوا عليه تحريماً واجتهاداً، فلو كان الاختلاف مصوراً في منقول عن مشاهدة، لكان الأمر على ما ادعيتموه.

[١٤١٧] ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه لا يستقيم. إذ لو اختلفت طائفتان من الأمة، وبلغ عدد كل واحدة منهما مبلغ أهل عدد التواتر، فيصح

(١) في الأصل «خطره».

(٢) زيادة من عمل المحقق.

(٣) على قاعدة «فقد صغت قلوبكما» و «السارق والسارقة فاقطعوا أيديهما».

(٤) في الأصل هنا زيادة «على» وهو تصحيف زيادة.

(٥) في الأصل «على» والمعروف صلة الإخبار بعن، وقد سبق التنبيه على ما في هذا

الاعتراض من سقم وبعد

(٦) نهاية (١٥٥/ب).

هذا الاختلاف . وإن كنا نقطع بإيمان كل واحدة من الطائفتين ، فلو كان سبيل الاختلاف في مثل ذلك «متلقى»^(١) من الأخبار ، لما تصور الاختلاف في الصورة التي فرضنا الكلام فيها ، إذ لا يتصور أن ينقل أهل [أحد]^(٢) جانبي بغداد شيئاً عن مشاهدة ، من غير ظهور سبب يحملهم عليه ، وينقل أهل الجانب الثاني ضد ذلك عن سبب يحملهم عليه ، فبطل اعتبار الاختلاف في مواقع الإجماع «وغيرها»^(٣) بثبوت الصدق عند النقل «عن»^(٤) المحسوسات والملاحظات .

[١٤١٨] فإن قيل : فإذا كان لا يعتبر حكم الإجماع بثبوت الصدق في الإخبار عن المشاهدات ، أفتجوزون على ذلك أن يجمع الله الأمة على حكم ، وهم لا يعتقدون ذلك باطناً ، كما «أبدوه»^(٥) ظاهراً ؟

قلنا : هذا مما لا يجوز في مستقر العادة من غير سبب يحملهم عليه ، فإنهم أخبروا عن معتقداتهم ، ومعتقد المرء ثابت «عنده»^(٦) ضرورة . فلا سبيل إلى أن ينقل أهل التواتر عما علموه من أنفسهم ضرورة ، وتتفق آراؤهم عليه في اطراد العادة من غير «سبب»^(٧) يحملهم عليه .

[١٤١٩] فإن قالوا : فاتفقهم على كون ما أجمعوا عليه حقاً ليس بإنباء

(١) رسمه في الأصل «متلقياً» .

(٢) بسقط في الأصل ، وهو لا بد منه .

(٣) في الأصل «وغيرهما» وهو خطأ .

(٤) في الأصل «على» .

(٥) في الأصل «أبدؤ» .

(٦) في الأصل «عند» بدون الضمير المتصل .

(٧) في الأصل «سبيل» ولعله سهو من الناسخ رحمه الله .

عن محسوس. بل هو إسناد منهم القول إلى اجتهد أو خبر من أخبار الآحاد، فجوزوا أن يزّلوا في ذلك ويضّلوا.

قلنا: لو «رددنا»^(١) إلى المعقول لم يستنكر ذلك أصلاً، ولكن ثبت بالأدلة القاطعة كون ما أجمعت عليه الأمة حجة قاطعة، فلا يتحقق ذلك مع خلاف واحد، فصاعداً.

[١٤٢٠] فإن استدلو بما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: (عليكم بالسواد الأعظم). فلم يشترط في الاتباع اتفاق الكافة، بل اكتفى بالجماهير والمعظم^(٢).

قلنا: هذا الذي ذكرتموه من أخبار الآحاد، ولا يحسن التمسك به في القطعيات.

[١٤٢١] فإن قالوا: ألسنم استدللتم به في إثبات أصل الإجماع؟

قلنا: ما استدللنا بخبر واحد، ولكن نقلنا جملة من الأخبار، وادعينا استفاضة معناها، وإن لم يستفرض كل لفظة على حيالها، فإذا أردتم تحديد لفظة وتخصيصها بالاستدلال، «لكنتم»^(٣) معتصمين بالآحاد.

(١) لم ترد مادة «ردد» إلا متعدياً، فيكون المفعول به محذوفاً، وهو الضمير المتصل الغائب.

(٢) أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن باب السواد الأعظم (١٣٠٣/٢)، عن أنس بن مالك قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: إن أمتي لا تجتمع على ضلالة، فإذا رأيتم اختلافاً، فعليكم بالسواد الأعظم. قال في الزوائد: في إسناده أبو خلف الأعمى، واسمه حازم بن عطاء، وهو ضعيف، وقد جاء الحديث بطرق، في كلها نظر، قاله شيخنا العراقي في تخريج أحاديث البيضاوي. وانظر الفقيه والمتفقه (١٦١/٥).

(٣) في الأصل «لم كنتم».

[١٤٢٢] على أنا نقول: قد وافقتمونا أن الألف فصاعداً. لو خالفوا في حكم مسألة، لم يثبت الإجماع، وإن كان الذين اتفقوا آلاف مؤلفة، وهو السواد الأعظم، وقولنا في خلاف الواحد والاثنين كقولكم في هذه الصورة.

[١٤٢٣] على أنا نقول: ليس المعنى بقوله ﷺ: (عليكم بالسواد الأعظم) التعرض للإجماع والاختلاف الراجع إلى مسائل الفروع التي الاختلاف فيها رحمة، وإنما أراد بذلك ملازمة جماعة الأمة، وترك اقتضاء المبتدعة في عقائدها.

وقد قيل: إنه ﷺ أراد بذلك إيجاب اتباع الشاردين الخارجين عن طاعة الإمام، فبطل استدلالهم. وتبين أن الذي تمسكوا [به] ^(١) عرضة للتأويلات/ ^(٢).

(٢٥٣) القول في اعتبار الانقراض

في انعقاد الإجماع وذكر الاختلاف فيه

[١٤٢٤] اختلف الأصوليون في أن أهل العصر إذا اجتمعوا على حكم حادثة، وقطعوا القول به، فهل تقوم حجة الإجماع قبل انقراض المجمعين؟

[١٤٢٥] فذهب بعض الناس إلى أن الحجة «لا تقوم» ^(٣) إلا عند انقراض المجمعين وتفانيهم، وما داموا باقين، فيسوغ الخلاف من بعضهم، ومن طائفة يبلغون بعد إجماعهم مبلغ العلماء ^(٤).

(١) سقط في الأصل.

(٢) نهاية (١/١٥٦).

(٣) في الأصل «لا يقوم» والصواب المثبت.

(٤) إليه ذهب القاضي أبو يعلى والمقدسي والحلواني وابن عقيل، وقال القاضي =

[١٤٢٦] واختلف هؤلاء في أنه هل يتصور من المجمعين أن «ينصرفوا»^(١) بأجمعهم عما أجمعوا عليه ويتفقوا على ضده؟

فمنهم من لم يجوز ذلك، ولكن جَوَزَ أن يرجع منهم طائفة، فأما رجوع الكل، فلا يسوغ.

ومنهم من جَوَزَ رجوع الكل^(٢)، وهو قياس هذا المذهب.

[١٤٢٧] ومنهم من سلك طريقة ثالثة، فقال: إن شرطوا عند الإجماع جواز الرجوع عما أجمعوا عليه، جاز لهم الرجوع، وإن لم يكن «الأخرى»^(٣) وأطلقوا الإجماع ولم يشترطوا جواز الرجوع، فلا يصح من كافتهم أن يرجعوا، وهذا أضعف المذاهب.

[١٤٢٨] وذهب بعضهم إلى أن الحجة لا تقوم ما لم ينقرض «المجمعون»^(٤) حتى لو بقي واحد منهم، فلا يثبت الإجماع.

[١٤٢٩] وذهب آخرون إلى أنه إذا لم يبق من المجمعين إلا عدد ينقصون عن أقل عدد التواتر، فلا يكثرث ببقائهم، ويحكم بانعقاد الإجماع.

[١٤٣٠] والصحيح من المذاهب: أن لا يشترط في انعقاد الإجماع

= أبو يعلى وأبو الخطاب: إنه ظاهر كلام أحمد، وهو مذهب ابن فورك. انظر المسودة (٣٢٠)، والإحكام للآمدي (٣٦٦/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣٤٦/٣)، وإرشاد الفحول (٨٤).

(١) في الأصل «ينصرفوا».

(٢) وهو قول أبي عبد الله البصري.

(٣) هكذا في الأصل، ولم يظهر لي معنى.

(٤) في الأصل «المجمعين» وهو لحن.

الانقراض^(١). ولكن مهما أجمع علماء الأمة على حكم في حادثة، فهو الحق عند الله قطعاً، وقد قامت حجة الإجماع، ويحرم الخلاف، ولا يتصور منهم بأجمعهم أن يرجعوا عما أجمعوا عليه. إذ لو رجعوا لكانوا مخالفين للإجماع الأول، وهو ضلال، ولا تجتمع الأمة على الضلالة.

ويتصور أن يخالف بعضهم بعد انعقاد الإجماع. ولكننا نعلم أنه خطأ وضلال وابتداع بعد انعقاد الإجماع، كما نعلم ذلك بعد انقراض المجمعين. وكذلك فلا يجوز أن يجمعوا ويقطعوا بحكم، ويجوزوا لأنفسهم الرجوع شرطاً منهم، كما لا يصح فيهم أن يشترطوا الرجوع، ويجوز له لمن بعدهم بعد انعقاد إجماعهم وانقراضهم^(٢).

[١٤٣١] والدليل على ذلك أن نقول: الإجماع مما لا يثبت عقلاً كما

(١) وهو مذهب جمهور الأصوليين. منهم الغزالي والشيروازي والرازي وأكثر أصحاب أبي حنيفة والشافعي والأشاعرة والمعتزلة.

(٢) وفي المسألة آراء أخرى، منها: إن كان الإجماع بالقول والفعل أو بأحدهما، فلا يشترط. وإن كان الإجماع بالسكوت عن مخالفة القائل، فيشترط. روى هذا عن أبي علي الجبائي وهو اختيار الآمدي.

ومنها: ما قاله إمام الحرمين في البرهان وارتضاه، وخلاصته أن الإجماع ينقسم إلى مقطوع به، فلا يشترط فيه الإنقراض، وإلى حكم مطلق، يسنده المجمعون إلى الظن بزعمهم، فلا ينعقد ما لم يتناول الزمن، فإن المظنون — مع فرض طول الزمن فيه — يبعد أن يسلم من خلاف مخالف من الظانين. فإذا لم ينقدح على طول الزمن لواحد منهم خلاف، فهذا الآن يلتحق بقاعدة الإجماع.

انظر للتوسع البرهان (٦٩٢/١) والمنحول (٣١٧)، والمستصفى (١٩٢/١)، والوصول إلى الأصول (٩٧/٢)، والمحصول (٢٠٦/١/٢)، والتبصرة (٣٧٥)، والإبهاج (٣٩٣/٢)، وأصول السرخسي (٣١٥/١).

قدمناه وإنما يثبت سمعاً. والطرق التي يتوصل بها إلى إثبات الإجماع مضبوطة. وليس في شيء منها ما يتضمن اشتراط الانقراض. فلو ساغ اشتراطه عن غير دلالة قاطعة من جهة السمع، لساغ تخصيص الإجماع، تصوراً ببعض مسائل الفروع، حتى يقال: إنما تقوم الحجة بالإجماع في مسائل المعاملات دون مسائل العبادات! فلما لم يكن إلى ذلك سبيل، تبين ما قلناه.

وإيضاحه: أن من الأدلة على الإجماع، الآية التي قدمنا ذكرها، وهي قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١). وهذا لا تخصيص [فيه]^(٢) بالانقراض، في منظومه ومفهومه، وكذلك طرق الأخبار التي استدللنا بها، لا تنبئ عن شيء في ذلك.

وربما يتمسكون بأي وأخبار، ليس فيها معتصم، على ما سنذكره في شبههم.

[١٤٣٢] ومما نستدل به أيضاً، أن نقول: المجمعون لا يتحقق اتفاقهم [بعد انقراضهم]^(٣). وإنما يتحقق اتفاقهم بإجماعهم في حياتهم. والانقراض يخرجهم عن اعتقاد/^(٤) الإجماع. فإذا كانوا مصرين ثابتين على ما أجمعوا عليه، فهذه الحالة أولى بنسبة المذاهب إليهم منه إذا انقضوا.

[١٤٣٣] فإن قالوا: أمّا رجوعهم، وليس كذلك ما داموا أحياء. فإننا لا نأمن رجوعهم.

(١) جزء من الآية (١١٥)، من سورة النساء.

(٢) زيادة لا بد منها، ليست في الأصل.

(٣) زيادة من عمل المحقق.

(٤) نهاية (١٥٦/ب).

قلنا: أما رجوع جميعهم، فمأمون، لا خفاء به، على أصلنا، وأما خلاف بعضهم، فمتصور. مع قطعنا بأنه خطأ، فهلا سلمتم هذا المسلك؟ على أنه يتصور بعد الانقراض مخالفة بعض أهل العصر الثاني، ثم يتصور ذلك لا يقدح في الإجماع، فبطل ما قالوه.

[١٤٣٤] ومما نعتصم به أن نقول «على»^(١) من زعم أن الإجماع لا يستقر ما بقي من المجمعين واحد [و]^(٢) هذا يؤدي إلى خرق إجماع الأمة، فإن التابعين كانوا يستدلون بإجماع الصحابة، وإن كان بقي منهم العدد والشرذمة. كما كانوا يستدلون بإجماعهم بعدما تفانوا، وهذا ما لا سبيل إلى جحده.

ومما نستدل به أيضاً، أن نقول: قد تبينا فيما قدمنا، أن التابعي إذا خالف الصحابة في حكم حادثة وقعت، فيقبل خلافه، كما يقبل خلاف الصحابي.

[١٤٣٥] فإذا ثبت هذا الأصل — فلو شرطنا الانقراض في المجمعين «أدى»^(٣) ذلك إلى أن لا يستقر إجماع أصلاً، وذلك أن الصحابة لو اتفقوا مثلاً على حكم، ثم لم يتفانوا حتى «تلاحق»^(٤) بهم جماعة من التابعين وبلغوا مبلغ العلماء، فقد صاروا من أهل الإجماع، إذاً فيجب أن يشترط انقراضهم مع انقراض الصحابة. فإننا لو قدرنا منهم خلافاً، كان كتقديرنا ذلك

(١) كذا في الأصل، والأنسب «عن»، إلا أن يكون القول متضمناً معنى الاحتجاج.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) «أدى» رسمه في الأصل هكذا «إذا».

(٤) بحذف إحدى التائين.

من بعض الصحابة، ثم إذا اشترطنا انقراض التابعين مع الصحابة، فلا يتفق انقراضهم - في مجرى العادة - إلا بعد أن يلحقهم أقوام من أهل العصر الثالث. فتتلاقح الأعصار وتتداخل، ولا يسلم الإجماع قط، وذلك يسبب إلى نفي الإجماع.

[١٤٣٦] ومما استدل به القاضي رضي الله عنه، أن قال: أجمع المسلمون على أن ما أجمعت عليه الأمة حق! وهذا المعنى يتحقق قبل الانقراض. وهذا فيه نظر.

وللخصم أن يقول: لسنا نوافقكم على ما ادعيتموه من الإجماع. فإننا نقول: ما اتفقت عليه الأمة لا تقوم به الحجة حتى ينقضوا على اتفاقهم. فلم ادعيتم الإجماع مطلقاً^(١)؟ والأولى: التعويل على الطريقة الأولى، التي صدرنا الأدلة بها.

(شبهة المخالفين)

[١٤٣٧] فمما استدلوا به، أن قالوا: إذا اتفقت آراء أهل الأعصار على شيء اجتهداً وتحرياً، فكل منهم ما قال، إلا وهو مجتهد، غير قاطع باجتهاده. فلو لم يتصور لهم الرجوع أصلاً، أدى ذلك إلى أن يستد عليهم طريق التحري. فلزم أن نقول: لو انفرد المرء بالاجتهاد، لم يسغ له الرجوع

(١) يمكن أن يكون ملاحظة إمام الحرمين في محلها، إذ هو استدلال من محل النزاع، والخصم لا يوافق عليه، ويمكن أن يقال: إن كلام القاضي صواب إذ أن تعريف الإجماع، وهو «اتفاق الأمة» متحقق قبل الانقراض، فلا يكون استدلال إلا بالدعوى، لموافقهم في التعريف.

وفيما سبق من الأدلة والبراهين على عدم اعتبار انقراض المجمعين، غنية وكفاية.

عما أدى إليه اجتهاده، ومعلوم أن مواقع الاجتهاد لا تختلف، بأن يتقدر فيها وفاق أو لا يتقدر^(١).

قلنا: هذا الذي ذكرتموه، تعرض منكم لشبهة نفاة الإجماع^(٢)، ولو صح ما قلتموه، لزمكم على طرده، أن تقولوا: «لم يسع المجمعين مخالفتهم»^(٣) فإن طرق الاجتهاد لا تنضبط ولا تنحصر على المجتهدين، ولا تختلف مداركها، وإن سبق بطريق من الاجتهاد سابقون.

[١٤٣٨] فإن قالوا: لا يجوز ذلك بعد سبق انعقاد الإجماع، لقيام حجته.

قلنا: فاقبلوا منا مثل ذلك في حال «حياة»^(٤) المجمعين، فنقول: إذا اجتهد المجتهد، ولم يوافق عليه، «فله»^(٥) في طرق الاجتهاد/^(٦) مساغ ومجال. فإن اتفق عليه اتفاق، فقد انحسم «التجوز»^(٧) ولا يجد جهة للحق^(٨). وهذا بين لا خفاء به.

[١٤٣٩] ومما يؤثر عنهم، الاستدلال، وهو من أهم ما تعرف العناية

(١) هذا قياس مع الفارق.

(٢) والشبهة هذه مر ذكرها والرد عليها، وهي: «ما من أحد من أهل الإجماع، إلا وهو بصدد الزلل، فما بالهم إذا اجتمعوا، خرجوا عن هذا الجواز» راجع الفقرة رقم [١٣٧١].

(٣) في الأصل «لم يعد المجمعين مخالفهم» ولعل ما أثبتته يكون في محله.

(٤) في الأصل «حتاه».

(٥) في الأصل «فلو».

(٦) نهاية (١/١٥٧).

(٧) في الأصل «التحوير» غير معجم.

(٨) هكذا في الأصل، ولم يتبين لي وصفه، ولعل المراد: ولا يجد جهة للحق غير ما اتفق عليه. فلا يمكنه الرجوع.

إليه أن قالوا: لو لم يشترط الانقراض في الإجماع، لزمنا أن نقول: إذا اختلفت الصحابة على قولين أولاً، ثم أجمعوا على أحدهما، ورفضوا القول الثاني، فينبغي أن لا يتصور ذلك منهم. ونحن نعلم أن أهل العصر قد يختلفون في شيء أولاً، ثم تتفق آراؤهم على أحد المذاهب.

ووجه الإلزام في ذلك، أن قالوا: مهما اختلفوا أولاً، فقد سوغوا الاختلاف، وأجمعوا على عدم قطع القول. فينبغي أن لا يتصور بعد ذلك قطع القول، إلا على الأصل الذي اخترناه، فإننا نقول: وإن سوغوا الخلاف أولاً اتفاقاً، فما انقضوا على ذلك، لتقوم الحجة بتسويغ الخلاف، فأنتم إذا لم تشرطوا الانقراض، فلا تجدون عن ذلك محيصاً.

[١٤٤٠] واعلم أن من موافقينا من يستحقر هذا السؤال، ويعده من أضعف «سؤال»^(١) القوم. ويجب عنه، بأن اختلافهم ليس اتفاقاً منهم على حكم. وما قالوه من «تصوير»^(٢) الخلاف، لا معنى له، فإنه لا يزيد تسويغ الخلاف على تصوره، وثبوت الخلاف في صورة ليس بحكم مجمع عليه، ليعد ذلك مذهباً متفقاً عليه.

قالوا: وسبيل ذلك، سبيل ما لو «وقعت»^(٣) الحادثة أولاً، فتردد فيهما العلماء كالمستريين، ثم استقرت آراؤهم. فتصور «الريب»^(٤) أولاً، لا يعد مذهباً.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «أسئلة» لإضافة اسم التفضيل إليه، وربما يكون «سؤال» مناسباً بحكمه أن المفرد المضاف لهم.

(٢) في نسخة أخرى «تصور» من هامش الأصل.

(٣) في الأصل «وقفت» وهو تصحيف.

(٤) في الأصل «الرتب» ولا يصح.

[١٤٤١] وهذا ليس بشيء، ولو «سلكنّا»^(١) هذه الطريقة، لم نجد عما ألزمونا محيصاً. وذلك أن لهم أن يقولوا: مهما اختلفوا الصحابة^(٢)، واتفقت مثلاً رُتب المجتهدين منهم، فقد أجمعوا على أنه يحل للعوام أن «يتبع»^(٣) من شاء منهم، عند استواء أوصافهم، فهذا اتفاق منهم على حكم، وقطع منهم القول فيه، فلو أجمعوا على أحد القولين، وحرّموا على العوام تجويز اتباع القول الثاني، فيكون ذلك تحريماً منهم لعين ما أحلوه، وذلك مستحيل على أصول من لم يشترط الانقراض في الإجماع.

فلا وجه إلا أن نقول: لا يتصور اتفاق أهل العصر بعد اختلافهم، فإن في تجويز ذلك تصور «اجتماعين»^(٤) متضادين، فتأمل، تجده صحيحاً.

[١٤٤٢] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم، أنهم لما اختلفوا وسوغوا للعوام اتباع أحد القولين، لا بعينه، أو التخيير في اتباع عند استواء أوصاف المجتهدين، فهذا إجماع منهم على شرط: فكأنهم قالوا: لكم الخيرة، ما لم يتفق إجماع الأمة على أحد القولين؟

قلنا: هذا تخليط منكم عظيم في مسائل الإجماع، ولو ساغ تثبيت إجماع مشروط بشرط مرقوب، لجاز ذلك في كل إجماع، حتى نقول: لو أجمع أهل العصر على حكم، يجوز رجوعهم عنه، ثم يقال عند تصور رجوعهم: إنما أجمعوا أولاً بشرط أن لا يتضح لهم وجه في الاستدلال

(١) في الأصل «شككنّا».

(٢) كذا في الأصل، وهو جائز على لغة «يتعاقبون فيكم ملائكة» و «أكلوني البراغيث».

(٣) كذا في الأصل، والصواب «يتبعوا» وعلى هذا يجب أن يكون «شاؤا» بدل «شاء» لأن الضمير يرجع إلى العوام وهو جمع.

(٤) كذا في الأصل، والمراد «إجماعين».

وطريق الاجتهاد. فلا وجه إلا ما قلناه من منع الاتفاق بعد الخلاف.

وسنوضح ذلك في الباب الذي يلي هذا الباب، إن شاء الله تعالى.

[١٤٤٣] ومما استدلوا به: ما روي عن علي رضي الله عنه، أنه قال:

«اتفق رأيي ورأي أبي بكر وعمر في/»^(١) منع بيع أمهات الأولاد. وإنني أرى أن يُبْعَن، فقليل له: «رأيك في الجماعة، خير من رأيك في الوحدة»^(٢).

(١) نهاية (١٥٧/ب).

(٢) هذا الأثر رواه عبيدة السلماني، ولم أطلع على الرواية التي فيها ذكر أبي بكر رضي الله عنه. أخرجه عبد الرزاق في مصنفه (٢٨٧/٧ - ٢٩٩)، رقم (١٣٢١٠)، وما بعدها والبيهقي في السنن الكبرى (٣٤٧/١٠)، وما بعدها. وانظر تلخيص الحبير (٢١٩/٤)، ونيل الأوطار (٢٢١/٦) فما بعد أما الاستدلال بهذا الأثر فلا ينهض، لأن الصحابة اختلفوا في جواز بيعها، ولم يصدر منهم إجماع قط، غاية ما هناك، أن علياً رضي الله عنه رأى مرة الاتباع، ثم رجع عن رأيه. فوافق مرة القائلين بعدم الجواز، وهو مذهب عمر وعثمان وعائشة وعامة فقهاء الصحابة، ووافق في المرة الثانية القائلين بجواز بيعها وهو مذهب ابن عباس وابن الزبير.

وأما قول أبي عبيدة «رأيك في الجماعة» فقد أجاب الغزالي في المستصفى (١٩٥/١)، بأنه ما أراد به موافقة الجماعة إجماعاً، وإنما أراد به، رأيك في زمان الإلفة والجماعة والاتفاق والطاعة للإمام أحب إلينا من رأيك في الفتنة والفرقة وتفرق الكلمة وتطرق التهمة إلى علي في البراءة من الشيخين. اهـ. ولا تتطرق التهمة إلى علي رضي الله عنه في البراءة من الشيخين رضوان الله عليهم، ومواقف علي رضي الله عنه شاهدة على ذلك، أليس القائل في الصديق «إنا قد عرفنا يا أبا بكر فضيلتك وما أعطاك الله، ولم نفس عليك خيراً ساقه الله إليك». وقال في عمر «ما خلفت أحد بعدك» فمهما حصل من اختلاف في وجهات النظر فيما بينهم فلا ينتهي ذلك إلى براءة بعضهم من بعض.

هذا وأم الولد: هي الأمة التي ولدت من سيدها في مكة.

قالوا: فسوّغ علي رضي الله عنه الخلاف بعد الإجماع.

قلنا: لم ينقل^(١) علي رضي الله عنه، إجماع الصحابة، ولكنه نقل مذهب أبي بكر وعمر، فاتضح سقوط استدلالهم.

[١٤٤٤] ومما استدلوا به: قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾^(٢)، قالوا: وجه الدليل من ذلك، أنه تعالى أثبت الأمة شهداء على غيرها، ولم يجعلها شاهدة على نفسها. فدل ذلك على أن إجماع كل عصر حجة على أهل العصر الذي يليه، وليس بحجة في ذلك العصر بعينه.

قلنا: التمسك بهذه الآية في حكم الإجماع، فيه نظر: إذ أرباب التأويل متفقون على أن المراد بالآية، شهادة هذه الأمة على سائر الأمم يوم القيامة.

والذي يوضح ذلك: قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾^(٣) فجمع بين كونهم شهيداً وبين كون الرسول ﷺ شهيداً، وإنما يجتمع ذلك في القيامة.

ثم ليس في الآية تعمد كونهم شهداء [على]^(٤) أنفسهم، إلا على طريق التمسك بدليل الخطاب.

(١) هنا في الأصل زيادة «عن» وأظنه مقحماً.

(٢) الآية (١٤٣)، من سورة البقرة.

(٣) جزء من الآية السابقة.

(٤) زيادة ليست في الأصل.

(٢٥٤) القول في إجماع العصر الثاني

بعد اختلاف أهل العصر الأول

[١٤٤٥] إذا اختلف أهل عصر الأعصار على قولين مثلاً، ثم انقضىوا، وصار أهل العصر الذي يلي عصر الأولين إلى أحد القولين، ورفضوا القول الثاني، فهل يكون ذلك إجماعاً.

اختلف أرباب الأصول في ذلك:

فذهب الأكثرون منهم إلى أن ذلك لا يكون إجماعاً أصلاً^(١).

وذهب آخرون إلى أنه يكون إجماعاً مقطوعاً به، حتى لا يجوز بعد إجماع أهل العصر الثاني على أحد المذهبين، المصير إلى المذهب الثاني^(٢).

[١٤٤٦] ومن صار إلى أن ذلك لا يكون إجماعاً، اختلفوا على مذهبين في أنه هل يتصور من أهل العصر الثاني، «أصل»^(٣) الإجماع؟ ولا يسوغ اجتماعهم على خطأ. ورفض أحد القولين خطأ على معنى التخطئة. فلا يسوغ هذا القائل اجتماعهم عليه، اللهم إلا أن يتفقوا على أن الأخذ بأحدهما^(٤) أولى من غير أن يرفضوا القول الثاني، فهذا مما يسوغ ويهون أمره.

(١) وهو قول أبي بكر الصيرفي وابن أبي هريرة وأبي علي الطبري والقاضي أبي حامد والغزالي والشيرازي وعامة أصحاب الشافعي، وهو اختيار الآمدي.

(٢) وبه قال أبو علي بن خيران وأبو بكر القفال، وهو قول المعتزلة وأصحاب أبي حنيفة.

(٣) في الأصل «أهل» وهو تصحيف.

(٤) هنا في الأصل زيادة «أولاً» ويبدو أن الناسخ كتب أولاً «أولاً» بدل «أولى» ثم استدرك فصحح، ولم يشطب الأول.

[١٤٤٧] وذهب آخرون إلى أنه يتصور من أهل العصر الثاني، صورة الاتفاق على رفض أحد القولين وتحريم المصير إليه، ولكن لا يكون اتفاقهم حجة. لأنهم في مسألة الاختلاف ليسوا كل الأمة، إذ الذين انقضوا من المخالفين الآخذين بالقول المرفوض، في تقدير الأحياء المصريين على مذهبهم. إذ المذاهب «لا تبطل»^(١) بموت أصحابها^(٢).

ولو كان كذلك، لما كان هؤلاء إلا بعض الأمة في هذه المسألة.

[١٤٤٨] والقاضي رضي الله عنه «يميل»^(٣) تارة إلى هذا المذهب: وهو تصور الاتفاق منهم وتارة إلى «المذهب»^(٤) الأول: وهو أنه لا يتصور منهم الاتفاق.

والمختار من هذا الباب أن حكم الاختلاف لا يرتفع أصلاً^(٥).

(١) في الأصل «لا يبطل».

(٢) هذه القولة الشهيرة، قالها الإمام الشافعي، كما ذكره إمام الحرمين في البرهان، فقال: ومن العبارات الرشيقة للشافعي أنه قال: المذاهب لا تموت بموت أصحابها (٧١٥/١٠).

(٣) في الأصل «يميل».

(٤) في الأصل «المذاهب».

(٥) إن هذه المسألة، وهي الاتفاق بعد الاختلاف، لها ثلاثة أحوال:

الأول: وسبق التلميح إليه في الفقرة [١٤٢٧] أنه هل يجوز انعقاد الإجماع بعد إجماع على خلافه؟ ذهب الأكثرون إلى المنع، وذهب أبو عبد الله البصري إلى الجواز.

الثانية: أن يختلف أهل العصر على قولين في مسألة، ثم يقع الإجماع على أحدهما، فللخلاف حالتان:

إحدهما: أن يستقروا قبل إجماعهم على رأي واحد، فأما من يشترط انقراض =

[١٤٤٩] وقد تمسك أصحابنا في نصره هذا المذهب بطريقتين:

أحدهما: أن الذين اختلفوا أولاً، ثم درجوا ومضوا، «يُقدِّرون»^(١) أحياء فإن/^(٢) المذاهب لا تسقط بموت أصحابها ولا تندرس. إذ لو ساغ سقوط مذهب بموت الصائرين «إليه»^(٣) للزم ارتفاع الإجماع أيضاً، حتى

= العصر فلا شك أنه يجعله إجماعاً لا يجوز خرقه، وأما من لم يشترط، ففيه مذاهب.

أحدها: إنه لا يجوز مطلقاً، اختاره الرازي، وإمام الحرمين تفصيل دقيق في البرهان.

والثاني: يجوز مطلقاً، اختاره الآمدي.

والثالث: يجوز إن كان مستند اتفاقهم على الخلاف القياس والاجتهاد، لا دليل قاطع وهو قول الغزالي في المنحول.

والحالة الثالثة: — وهذا ما تعرض له المصنف هنا — وهي اتفاق العصر الثاني بعد اختلاف العصر الأول فما ذهب إليه القاضي وإمام الحرمين والغزالي والآمدي، وهو الامتناع.

وذهب آخرون منهم ابن الحاجب إلى الجواز، وهو قول الكرخي وكثير من القدرية، كالجبائي وابنه.

وانظر للتوسع البرهان (٧١٠/١)، وأصول السرخسي (٣١٨/١)، والمعتمد (٥٧١/٢)، والتبصرة (٣٧٨)، والإحكام للآمدي (٣٩٤/١) والمستصفى (٢٠٣/١)، والإبهاج (٣٧٤/٢)، والوصول إلى الأصول (١٠٢/٢)، والمحصول (١٩٤/١/٢).

(١) في الأصل «يقدرُوا» بحذف النون، بدون موجب.

(٢) نهاية (١/١٥٨).

(٣) في الأصل «إليها» وهو خطأ.

يقال: إذا أجمع أهل العصر الأول، ثم انقروا، فقد ارتفع حكم إجماعهم، وهذا ما لا سبيل إليه.

[١٤٥٠] والطريقة الأخرى: - وهي التي اختار القاضي رضي الله عنه - أن أهل العصر الأول إذا اختلفوا على مذهبين، والمسألة مجتهد فيها، فقد سوغ كلهم - مع تساوي صفات المجتهدين - للعوام الأخذ بقول أي الفريقين شاءوا، وأحلوا ذلك لهم «اتفاقاً»^(١) منهم، فلو جوزنا الإجماع على أحد القولين ورفض القول الثاني، لكان الإجماع الثاني قادحاً في إجماع الصحابة، إذ قد «فرط»^(٢) منهم الإجماع على تحليل الأخذ بأي القولين، اتفق «للعوام»^(٣). فإن رفض أحد المذهبين، فقد حرم ما أحلوه. وهذا ما لا سبيل إليه.

[١٤٥١] فإذا قال قائل: بعد تمسكنا بهذه الطريق: فهل تجوزون إجماع أهل العصر الثاني على رفض أحد القولين؟

كان الأصح والأقطع للشغب، أن نقول: لا يجوز ذلك، وهذا مما لا يتفق كما يتفق أهل العصر الأول على مذهب واحد، ثم إجماع أهل العصر على نقيضه^(٤).

(١) رسمه في الأصل «اتفاق».

(٢) فرط بمعنى سبق. فرط مني إليه قول أي سبق. انظر الصحاح للجوهري (١١٤٨/٣)، وفي الحديث الشريف «أنا فرطكم على الحوض».

(٣) في نسخة «للقوم» من هامش الأصل.

(٤) معنى الكلام هو أنه كما لا يجوز أن يتفق أهل العصر الأول على مذهب، ثم يجمع أهل العصر الثاني على نقيضه، فكذلك لا يجوز أن يجمع أهل العصر الثاني على رفض أحد القولين للعصر الأول.

[١٤٥٢] وإن سلكتنا طريق تصور الاتفاق منهم، وجعلناهم في ذلك بعض الأمة، وإن كان «لو»^(١) حدثت حادثة، لم يقل فيها الأولون شيئاً، واتفقوا فيها على حكم، كان ذلك حجة مقطوعاً بها، لأنهم فيها كل الأمة، ولم يُسبقوا فيها بقول ومذهب، فيلزمنا أن نقول على هذه الطريقة: إذا رفضوا أحد القولين فيكون ذلك تعرضاً منهم لخرق الإجماع، ولا يجوز لهم ذلك أصلاً.

والذي أثره لك، التمسك بالطريقة الأولى، وهو: أنه لا يتصور منهم الاتفاق على أحد القولين، ورفض القول الثاني.

[١٤٥٣] فإن قيل: بم تنكرون على من يزعم: أن أهل العصر الأول ما اتفقوا على الحكم، وإنما اختلفوا، فلا سبيل إلى استنباط وفاق من خلاف؟

قلنا: قد قررنا الإجماع، إذ قلنا: في تصوير الاختلاف «إجماعاً»^(٢) على تسوية الأخذ بأي القولين اتفق في حق العوام، مع تساوي صفات المجتهدين. وهذا إجماع لا خفاء به.

واعلم أن ذلك يقوى مع القول بتصويب المجتهدين، على ما نعهده.

[١٤٥٤] فإن قال قائل: بم تنكرون على من يزعم أنهم إنما أحلوا للعوام الأخذ بأحد القولين، بشرط ألا تتضح دلالة في تعيين أحد القولين، وارتفاع الثاني، فكأنه إجماع معلق على شرط!

(١) كذا في الأصل. جمع بين أداتين للشرط في سياق واحد، وبديهي أن إحداها ملغاة.

(٢) في الأصل رسمه «إجماع».

قلنا: هذا ما لا وجه فيه. و«فيه»^(١) التسبب إلى القدح في كل إجماع. وذلك أنه لو ساغ ما قالوه في هذه الصورة، لساغ في كل إجماع، حتى يقال: يجوز أن يجمع «أهل العصر الأول»^(٢) على قول، بشرط أن لا تعين لأهل العصر الثاني دلالة على خلاف ما أجمعوا عليه، ولو فتحنا هذا الباب، لسقطت الثقة بكل إجماع. ولساغ التعرض لنفيه، بما يظهر من الأدلة السمعية.

[١٤٥٥] والذي يحقق المقصد في ذلك: أن أهل العصر الأول، إذا اختلفوا وجعلوا المسألة مجتهداً فيها، ثم انقضوا، فلا يسوغ في «تلك»^(٣) المسألة ظهور دلالة يقطع بها في العصر الثاني.

إذ لو كان في المسألة دلالة/^(٤) مقطوع بها، لما ذهل عنها أهل الأعصار الخلية من الصحابة والتابعين، ونحن مخاطبون بالبحث «عنها»^(٥). وقد أجمع من قال بحجة الإجماع أن ذلك لا «يجوز»^(٦) أصلاً.

فإذا كانت الدلالة المقطوعة «لا تتفق في العصر»^(٧) الثاني، فقد سوغ الأولون الاختلاف، وأحلوا للعوام المصير إلى كل مذهب، ولا يتصور مع ذلك التعلق على شرط ظهور دليل، فإن ذلك الذي قدرتموه من الدليل، إن

(١) في الأصل «في» بدون الضمير المتصل، وهو لا بد منه.

(٢) في الأصل «أهل الأول» ولعله سهو من الناسخ رحمه الله.

(٣) في الأصل «ذلك» ولا يصح.

(٤) نهاية (١٥٨/ب).

(٥) في الأصل «عليها» والأنسب المثبت.

(٦) في نسخة «يوجد» من هامش الأصل، وهو أليق.

(٧) في الأصل طمس مكان هذه الكلمات. ولعل المصبت أقرب إليه.

لم يكن مقطوعاً به، فلا يرتفع الاجتهاد بمثله، وإن كان مقطوعاً به، فلا يجوز انقراض أهل العصر الأول مع الذهول عنه، وهذا واضح، غير «خافي»^(١).

[١٤٥٦] ورأيت لبعض المتتمين إلى الأصول قولاً، خطأ فيه أرباب الحقائق، و«أزري»^(٢) عليهم به، ونسبهم إلى الذهاب عما أدركه. وهذا على التحقيق «غر»^(٣) من الأغرار.

وذلك أنه قال: يجوز انعقاد الإجماع على شرط. قال: والدليل عليه، أن الأمة مجمعة على جواز الصلاة «بالتيمم»^(٤) وهذا مشروط بالسفر وإعواز الماء.

ويا عجباً! كيف يحل «لِغَرٍّ»^(٥) الانتساب إلى الأصول، مع الذهول عن هذا القدر الذي يدركه من شدا طرفاً من العلم، فليس المعنى بقول المحققين: إن الإجماع لا ينعقد على شرط ما خُيل إليه، فإنهم إذا أجمعوا على جواز الصلاة بالتيمم في حالة مخصوصة، فكأنهم أجمعوا على حكم في حال مخصوص.

وكل الشريعة إذا تتبعتها، تجدها كذلك، فإنهم أجمعوا على وجوب الصلاة بشرط دخول الوقت والتمكن. وعلى وجوب الحج بشرط

(١) كذا في الأصل. بإثبات حرف العلة مع التنوين في آخر الكلمة، وله وجه في الوقف.

(٢) أزري عليه: عابه وعتب عليه، المعجم الوسيط (١/٣٩٤). وانظر الصحاح (٦/٢٣٦٧، ٢٣٦٨).

(٣) هذا الاستدلال ذكره الشيرازي ورد عليه.

(٤) في الأصل «بالتمييز» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «الخبر» وهو تصحيف.

الاستطاعة، وعلى وجوب الزكاة بشرائط يطول تعدادها. وكل ذلك يرجع إلى إجماعهم في حكم على حال مخصوص. ولا يرجع الشرط إلى نفس الإجماع أصلاً.

وإنما الذي نحن فيه، تبين استحالة انعقاد الإجماع على حكم، بشرط أن يرتفع أصل الإجماع عن ذلك الحكم عموماً، بسبب دلالة تظهر لغير المجمعين في العصر الأول. ولو ساغ ذلك لساغ في كل إجماع. وفيه سقوط الثقة بإجماع المجمعين.

وعلى الدلالة التي طردناها، أسئلة تليق بتصويب المجتهدين، فرأينا تأخيرها إلى الكلام في مسألة التصويب^(١).

[١٤٥٧] وقد استدل المخالفون في المسألة، بالأدلة الدالة على أصل الإجماع، وزعموا أن كل ما دل على أصل الإجماع، دال على هذه المسألة^(٢). ولكن في ذلك طريقان:

[الأول]^(٣): أن يمنع تصور إجماع أهل العصر الثاني على رفض أحد القولين، ويطلب الخصم «تصويره»^(٤) أولاً، ولا يقدر على تصويره في عصر من الأعصار على وجه لا ينازع فيه.

والوجه الآخر في الجواب، أن نقول: كل ما اعتصم به من أدلة الإجماع، ينعكس عليكم في حكم العصر الأول، إنا «صورنا»^(٥) عليكم

(١) راجع المسألة في الفقرة رقم [١٨٢٢] فما بعد.

(٢) انظر للبسط المحصول (١٩٤/١/٢).

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) في الأصل «تصوره».

(٥) التصوير هنا مرادف للإثبات.

إجماعهم في حال اختلافهم، فلئن ساغ لكم التمسك بأدلة الإجماع في العصر الثاني، لساغ لنا التمسك بالعصر الأول.

والأخذ بالأول أولى من الأخذ بالثاني.

والوجه الثالث من الجواب، أن نقول: أهل العصر الثاني بعض الأمة في مسألة الاختلاف، لما قدمناه من أن المذاهب لا تسقط بموت أصحابها. فنجعل «المخالفين»^(١) في المسألة بمنزلة الباقين. فليسوا إذاً كل الأمة من هذا الوجه.

[١٤٥٨] ومما استدلوا به/^(٢) وعدوه من عُمَدِهِم: أن قالوا: إذا اختلف أهل عصر في أول الزمان، ثم اتفقوا على أحد المذاهب، فاتفقهم يرفع حكم اختلافهم. فلو كان في الاختلاف تضمن إجماع — كما ادعيتموه — لكان ذلك إجماعين متناقضين، فلما لم يكن ذلك كذلك — والعصر واحد — فكذلك إذا اختلف العصران.

وقد تخطب في ذلك بعض الناس، وسلموه، ولا يتأتى تسليمه إلا إذا اشترطنا في انعقاد الإجماع انقراض المجمعين، فنقول: لا يستقر إجماعهم الأول إلا بأن ينقضوا عليه، وهذا باطل، لا سبيل إلى المصير إليه^(٣).

فإننا قد أوضحنا — بما قدمناه — أن اشتراط [انقراض]^(٤) المجمعين، لا سبيل إليه.

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) نهاية (١/١٥٩).

(٣) زيادة من المحقق، لا بد منها.

(٤) المصدر السابق.

والجواب السديد في ذلك أن نقول: إذا اختلفوا أولاً، واستقر اختلافهم، واستبد كل حزب بمذهب، ولم يكن ذلك تردداً منهم في مهلة الناظرين، فلا يجوز أن يتفقوا على أحد المذاهب، وإبطال سائرهما.

ومن سلك «غير»^(١) هذه الطريقة، شوش على بقية أصول الأبواب.

[١٤٥٩] فإن قيل: فقد وجد في الصحابة إجماع بعد الاختلاف، وهو نحو اختلافهم في قتال مانعي الزكاة أولاً، ثم أجمعوا على رأي أبي بكر رضي الله عنهم، في قتالهم آخرًا.

قلنا: هذا لا يتجه، من أوجه:

أحدها: إن دعوى الإجماع في ذلك «لا تنعقد»^(٢) مع أن من العلماء في عصرنا، من منع قتال مانعي الزكاة. فلا وجه لادعاء الإجماع، والمسألة مختلف فيها^(٣).

(١) في الأصل «عين» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل: «تنعقد» وهو عكس مقتضى السياق.

(٣) قوله: «إن دعوى الإجماع في ذلك لا تنعقد» فيه نظر، لأن الزكاة كالصلاة، وقرينتها في مواضع عدة من التنزيل العزيز، ويتصور أن يقع الخلاف في كفر من لم يصل أو يؤزك دون جحد لوجوبها، ولكن القتال مما لا خلاف فيه، وهذا ثابت من القرآن والسنة والإجماع.

فمن الكتاب قوله تعالى: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾.

قال ابن حزم: فلم يبيح الله تعالى سبيل أحد حتى يؤمن بالله تعالى ويتوب عن الكفر ويقيم الصلاة ويؤتي الزكاة.

ومن السنة قوله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ويقيموا الصلاة ويؤتوا الزكاة، فإذا فعلوه عصموا مني دماءهم =

والوجه الآخر، أن نقول: لعلهم تشاوروا «في»^(١) تردد الناظرين، ثم استقرت آراؤهم. أو نقول: لعلهم بقوا على الاختلاف، ولكن لم يجدوا بداً من اتباع إمام الزمان وخليفة الرسول ﷺ.

وهكذا القول في كل مسألة مجتهد فيها، رأى الإمام فيها رأياً، يتعلق بمصالح العامة، فيجب على الكافة اتباعه.

[١٤٦٠] على أنه لو قوبل هؤلاء، وقيل لهم: لو اختلف علماء عصر من الأعصار على قولين، ثم انقضى أحد الفئتين، وبقي الثاني: فهل تقولون: إن ذلك صار إجماعاً؟

فإن لم يقولوا بذلك — ولا مخالف في المسألة — فقد نقضوا أصلهم. وإن قالوا به، فقد زادوا في الإغراب والإبداع علينا، حيث قالوا: بموت قوم تصير المسألة مسألة إجماع، من غير تجدد معنى، سوى الموت في فئة^(٢)!



= وأموالهم، وحسابهم على الله متفق عليه. والإجماع انعقد في عهد أبي بكر رضي الله عنه على قتال مانعي الزكاة. انظر المحلى (٢٠١/٥)، والمغني (٥٧٢/٢).

- (١) في الأصل «و» مكان «في» والصواب المثبت.
- (٢) وقد قال به فعلاً الإمام الرازي. وأجاب بأننا نتبين بموت إحدى الطائفتين أن قول الطائفة الأخرى حجة، لاندراج قولهم تحت أدلة الإجماع — لا أن الموت نفسه هو الحجة. المحصول (٢٠٠/١/٢).

باب (٢٥٥)

يجمع أصولاً متفرقة في أحكام الإجماع

هل يجوز إحداث قول ثالث بعد الإجماع على قولين

[١٤٦١] إذا أجمع أهل العصر على قولين: فالمصير إلى قول ثالث، خرق الإجماع، هذا ما صار إليه معظم العلماء^(١).

[١٤٦٢] وذهب بعض أهل الظاهر^(٢) إلى أن ذلك لا يكون خرقاً للإجماع، وقد يسند ذلك إلى طائفة من المتكلمين^(٣).

(١) وإليه ذهب الشيرازي وإمام الحرمين والغزالي وأبو الخطاب وابن برهان وحكاه عن أكثر العلماء.

انظر اللمع (٩٣)، والبرهان (٧٠٦/١)، والمستصفي (١٩٨/١)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣١٠/٣)، والوصول (١٠٨/٢).

(٢) منهم ابن حزم (١٠٨/٢).

(٣) وهو قول طائفة من الحنفية والشيعة، وفي المسألة قول ثالث: — وهو الحق عند المتأخرين أمثال الرازي والآمدي — أنه إن لزم رفع ما أجمعوا عليه، لم يجز إحداثه، وإلاً جاز. مثاله: الأمة اختلفت في الجدة مع الأخ على قولين. منهم من جعل المال كله للجد، ومنهم من قال: إنه يقاسم الأخ، فالقول الثالث — وهو صرف المال كله إلى الأخ غير جائز، لأن أهل العصر الأول اتفقوا على أن للجد قسطاً من المال، فالقول بصرف المال كله إلى الأخ يبطل ذلك، هذا في المنع. =

[١٤٦٣] والدليل على بطلانه: أن علماء العصر إذا اتفقوا على قول، فلا يسوغ اختراع قول «ثان»^(١) فكذلك إذا أجمعوا على قولين. والجامع بينهما أن نفس المصير إلى القول الواحد، إجماع على نفي ما عداه. / وكذلك إذا حصروا المذاهب في قولين: فقد نفوا ما عداهما.

[١٤٦٥] ومما يقوّي التمسك به/^(٢)، أن نقول: لو اتفقوا على قولين، وصرحوا بنفي ما عداهما: «فلا يخلو»^(٣) الخصم في هذه الحالة، من أن يجوز إحداث قول ثالث أو لا يجوز. فإن لم يُجوز إحداث قول ثالث، فليقل بذلك، وإن لم يصرحوا بنفيه.

والدليل عليه: أنهم لو أجمعوا على قول واحد، فلا يجوز اختراع قول

= وأما مثال الجواز — وهو ما لم يرفع مجمعاً عليه — قيل يجوز فسخ النكاح بأحد العيوب الخمسة — وهي الجب والعنة والتأخذ والحضاء والخنثى — وقيل لا يجوز لشيء منها.

فالقول بالفسخ ببعض دون البعض، ليس رافعاً لما أجمعوا عليه، بل هو موافق لكل من القولين في بعض مقالاته. انظر المحصول (١٧٩/١/٢) والإحكام للآمدي (٣٨٥/١)، والإبهاج (٣٦٩/٢)، وبدائع الصنائع (٣٢٧/٢)، والمغني (٦٥١/٦).

(١) في الأصل «ثالثي» وكأن الناسخ كتب أولاً «ثالث» سهواً، ثم استدرك فعمد إلى تصحيحه وجعله «ثاني» فلم يزد على إضافة الياء في الأخير، وأهمل إصلاح الأول، فصار «ثالثي».

(٢) ما بين المنحرفين طمس في الأصل، واستظهر مما بقي من الأثر هناك.

(٣) في الأصل «فلا يخلوا» بزيادة الألف بعد الواو، وهذا رسم متبعاً قديماً، كانوا يزدون الألف بعد كل واو وقعت في آخر الكلمة، سواء كان للجمع أو غيره. وهو المتبع في هذه النسخ.

ثان، «سواء»^(١) نقل عنهم نفي ما عداه، أو لم ينقل ذلك عنهم/^(٢).

[فإن]^(٣) قال الخصم: يجوز اختراع قول ثالث، مع تصريحهم بنفيه، فهذا تصريح بخرق الإجماع، لا خفاء به.

[١٤٦٦] وإن قالوا: يجوز لأهل العصر الثاني، أن يتمسكوا بدليل لم يتمسك به الأولون وفاقاً — ولا يُعد ذلك خرقاً لإجماعهم — فكذاك وجب تجويز قول ثالث، وإن لم يقل به الأولون.

قلنا: فقولوا على طرد ذلك، إنه يجوز إحداث قول ثان عند إجماع الأولين على قول واحد، كما يجوز التمسك بدليل ثان.

ثم نقول: طرق الاستنباطات لا تنحصر، وأما المذاهب فإنها منحصرة، وأهلها ينفي ما سواها، وما نفي أهل عصر من الأعصار ضرباً من الاستنباط لنصرة ما صاروا إليه، سوى ما ذكروه، حتى لو قالوا: لا دليل في المسألة سوى ما ذهبنا إليه، وأجمعوا عليه، لم يجز التمسك بغيره.

[١٤٦٧] فإن قالوا: لما اختلف أهل العصر الأول، فقد جعلوا للاجتهاد مساعاً، فجاز لذلك اختيار قول ثالث.

قلنا: إنما جعلوا للاجتهاد مساعاً في القولين اللذين «ذكرهما»^(٤). فأما أن يُجوزوا تعديهما؛ «فلا»^(٥). فكانهم لم يجعلوا المسألة مجتهداً فيها،

(١) رسمه في الأصل «سوى».

(٢) نهاية (١٥٩/ب).

(٣) زيادة ليست في الأصل.

(٤) في الأصل «ذكرهما».

(٥) في الأصل ما يشبه «قلنا».

«وفي منع الزيادة على القولين»^(١). وإنما جعلوا المسألة مجتهداً فيها في ترجيح أحد القولين على الثاني.

[١٤٦٨] والذي يوضح ذلك: أن الأمة إذا اجتهدت، ثم أطبقت على حكم واحد بعد الاجتهاد، فلا يسوغ إظهار قول ثان، وإن تبين عندنا أنهم قالوا ما قالوه اجتهداً، ولا نجعل خوضهم في الاجتهاد تسويقاً وتجويزاً «للاخذ»^(٢) «بطرقها»^(٣) المؤدية إلى قول ثان، سوى ما أجمعوا عليه. فبطل ما قالوه^(٤).

فصل (٢٥٦)

(الأمة إذا لم تفصل بين مسألتين،

فهل لمن بعدهم أن يفصل بينهما؟)

[١٤٦٩] إذا ظهر في الأمة مسألتان: واختلف قول الأمة «فيهما»^(٥)، فذهب بعض الأمة إلى الحل «فيهما»^(٦) مثلاً، وذهب آخرون إلى التحريم فيهما فلو أراد بعض العلماء في «إحدى»^(٧) المسألتين أن يأخذ بالتحليل، وفي الأخرى بالتحريم، فهل ذلك له؟ فلا يخلو من أمرين:

(١) أي لم يجعلوا مجتهداً فيها، ولم يدعوا مجالاً للزيادة على القولين، والله أعلم.

(٢) في الأصل «لأخذ».

(٣) لعل الصواب «بطرقه».

(٤) وابحث المسألة إضافة إلى المراجع التي مر ذكرها في التبصرة (٣٨٧)، وكشف الأسرار (٢٣٤/٣)، والمعتمد (٥٠٥/٢).

(٥) في الأصل «فيها».

(٦) في الأصل «فيها».

(٧) في الأصل «أحد».

إما أن يجمع الأمة على أنه لا فرق بين المسألتين، فلا يسوغ الفصل بينهما. فإما التحليل فيها، وإما التحريم.

وأما التحليل في «إحداهما»^(١)، والتحريم في الأخرى، فلا سبيل إليه، لما عليه الأمة من الإطباق في الاتفاق.

[١٤٧٠] وذهب بعض الناس إلى أنه يجوز التفرقة بينهما، وإن أجمعت الأمة على منعها. فإن الإجماع على منع التفرقة، ليس بإجماع على حكم من الأحكام، فلا معول عليه.

[١٤٧١] وهذا غلط و«مراغمة»^(٢) لما «عليه»^(٣) الأمة صريحاً. ولو ساغ ذلك في شيء، لساغ في كل شيء. وما ذكروه من أن منع التفرقة، ليس من الأحكام، فهو باطل. فإنه حكم لا خفاء به، لأنهم إذا أجمعوا على منع الفصل، فقد أجمعوا على منع التحليل في إحداهما مع التحريم في الأخرى. وهذا تعرض لحكم نفيًا وإثباتاً. فهذا إذا نقل عنهم منع التفرقة.

[١٤٧٢] وأما إذا لم ينقل ذلك عنهم، فالصحيح: أنه يجوز لبعض العلماء الأخذ بالتحليل في «إحدى»^(٤) المسألتين، والتحريم في الأخرى.

(١) في الأصل «أحدهما».

(٢) المراغمة: المغاضبة يقال راغم فلان قومه، إذا نابذهم وخرج عليهم الصحاح (١٩٣٤/٥).

(٣) في الإبهاج نقل هذا النص عن القاضي في مختصر التقريب والإرشاد، غير أن فيه «قاله» مكان «عليه».

(٤) في الأصل «واحد».

وذلك أنه إذا أخذ «بالحل»^(١) في إحداهما، فقد قال بالتحليل فيها قائلون، وكذلك إذا أخذ بالتحريم في الثانية، ولم ينقل عن الأمة منع الفصل، ولا تعلق «لأحد»^(٢) المسألتين بالأخرى، بوجه من الوجوه/^(٣).

[١٤٧٣] وذهب بعض العلماء إلى منع الفصل بين الشقتين^(٤)، إذا لم يتفق لأحد من السابقين الفصل بينهما، وفيما أومأنا إليه ما يوضح فساد ذلك^(٥).

فصل (٢٥٧)

لا يتصور انعقاد الإجماع بخلاف الخبر الثابت

[١٤٧٤] فإن قال قائل: لو أن «واحدًا»^(٦) في زمان رسول الله ﷺ، سمعه يقول قولاً في حكمه، ولم يسمع ذلك القول غيره، وكان نصاً لا يقبل

(١) في الأصل «التمثل» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «لأحد» وهو لحن.

(٣) نهاية (١٦٠/أ).

(٤) الشق والشقة: النصف، الصحاح (١٥٠٢/٤).

(٥) قال ابن السبكي (٣٧٢/٢). لعلك تقول: ما الفرق بين هذه المسألة والتي قبلها؟ مع أن القول بالتفصيل إحداث لقول ثالث. ويعتضد بأن الآمدي لم يفرد هذه المسألة بالذكر، بل ذكرها في ضمن تلك.

وحاصل ما ذكره القرافي في الفرق، أن هذه المسألة مخصوصة بما إذا كان محل الحكم متعددًا والأولى مخصوصة بما إذا كان المحل متحدًا. وانظر التبصرة (٣٩٠)، والمحصل (١٨٣/١/٢)، والإبهاج (٣٧٢/٢)، والتمهيد لأبي الخطاب (٣١٤/٣).

(٦) في الأصل «واحد».

التأويل، ولم يكن السامع من حزب المجتهدين ولا من طوائف العلماء، ثم اتفقت تلك الحادثة بعد أن استأثر الله بالرسول ﷺ، فأجمع علماء الأمة على خلاف مضمون الخبر الذي سمعه الواحد، ولم ينقل ذلك الواحد ما سمعه، أو لم يكن من أهل النقل، بل كان مطعوناً، «فهو»^(١) في نفسه، بماذا يأخذ؟ فإن أخذ بموجب الخبر الذي سمعه من رسول الله ﷺ، فما وجه الجواب في ذلك؟^(٢)

قلنا: إن كان ذلك الخبر ثابتاً في معلوم الله تعالى، ولم يكن منسوخاً مرتفعاً، فيجب وقوف أهل الإجماع عليه بوجه من الوجوه، حتى لو لم «يسمعه»^(٣) إلا واحد، لوجب في الحكم الذي ذكرناه، أن يبرئه الله تعالى عما يقدح في روايته، ويعرف دواعيه إليها، لينقل ما سمعه، ولسنا نثبت ذلك عقلاً، ولكن لما ثبت عندنا بدلالة السمع استحالة إجماع الأمة على الخطأ،

(١) في الأصل «وهو».

(٢) اختلف العلماء في ذلك إلى ثلاثة أقوال.

الأول: يجب عليه ترك العمل بالحديث والرجوع إلى الإجماع.

الثاني: يجب عليه العمل بالحديث.

الثالث: إن ذلك مستحيل غير واقع. قال ابن برهان: وهو الأصح من المذاهب.

أقول: من الأفضل الصفح عن مثل هذه المسائل جانباً، وعدم حشو الكتب بها. لأنها لا فائدة من ورائها. وإن كان للقاضي الباقلاني عذر في إيراد مثل هذه المسائل، فلا أعرف مبرراً لإعادتها عند تلخيص الكتاب والتلخيص: من مفاهيمه عدم الاشتغال بالمسائل الشاذة أو ما لا وجود لها أصلاً. وانظر الوصول إلى الأصول (١١٧/٢)، والمستقصى (٢١١/١)، والمحصول (٣٠١/١/٢)، والمعتمد (٥١٩/٢)، والإحكام للآمدي (٢٧٩/١)، وإرشاد الفحول (٨٧).

(٣) في الأصل «لم يسمعه».

وكان من أعظم الخطأ مخالفة رسول الله ﷺ في خبر يجب اتباعه، فلا يجوز أن يشذ عن أهل الإجماع، وإن شذ عنهم، فذلك لأنه منسوخ. فخرج من مضمون ما قلناه.

لأنه إن تصور انعقاد إجماعهم، ولم ينقل «الخبر إليهم»^(١)، فيجب لزوم إجماعهم، لعلنا أنهم لا يجمعون إلا على حق. ولو لم يكن الخبر نسخ لعثروا عليه وعملوا به. إذ العصمة تجب لكافتهم. فاعلم هذه الجملة، واحسم باب السؤال عن نفسك. فإنه مما زل فيه كثير من الناس.

[١٤٧٥] فإن قال قائل: «فقد»^(٢) ما ذكرتموه عليكم عصمة الواحد عن الكف عن النقل، إذا كان الخبر في معلوم الله تعالى ثابت الحكم؟ قلنا: هذا قولنا، ولا نتحاشى منه، وليس وجوب العصمة للواحد في حكم المعقول بأكثر من وجوب العصمة للجميع، فأحط بذلك علماً، ولا تجبن عما يرد عليك.

(٢٥٨) القول في مذهب الصحابي:

إذا انتشر، أو لم ينتشر

[١٤٧٦] اعلم، وفقك الله، أن الصحابي إذا قال قولاً، فلا يخلو إما أن ينتشر قوله في الصحابة، أو لا ينتشر. فإن لم ينتشر، فلا ريب أنه ليس بإجماع.

(١) في الأصل «ولم ينقل نقل الخبر إليهم» بزيادة «نقل».

(٢) في الأصل «فقد».

[١٤٧٧] ولكن قد اختلف العلماء في أنه هل هو حجة؟ والمختار عندنا: أنه ليس بحجة وهذه المسألة تذكر في أحكام التقليد، في آخر الكتاب، إن شاء الله تعالى^(١).

[١٤٧٨] وأما إذا قال واحد من الصحابة قولاً، وانتشر في سائر الصحابة، ولم يظهروا عليه «نكيراً»^(٢) بل سكتوا عنه، ولم يتكلموا بوفاق ولا خلاف، فهل يكون ذلك إجماعاً؟

فاختلف الأصوليون فيه، فذهب بعضهم إلى أن ذلك إجماع مقطوع به^(٣). وذهب آخرون إلى أنه ليس بإجماع.

[١٤٧٩] وللشافعي رضي الله عنه ما يدل على المذهبيين، وآخر أقواله «استقر»^(٤) على أنه ليس بإجماع. فإنه قال: لا ينسب إلى ساكت قول^(٥). وهو يعني هذه المسألة.

[١٤٨٠] ثم الذين قالوا: إنه إجماع/^(٦)، افترقوا فرقتين:

فمنهم من لم يشترط «في تحقق»^(٧) الإجماع انقراض العصر، كما لا يشترط إذا صرح الكافة بقول، ومنهم من قال: يشترط في هذا الضرب

(١) انظر الفقرة [١٩٤٠].

(٢) في الأصل «نكير».

(٣) وهو مذهب الشيرازي وأبي إسحاق الإسفراييني من الشافعية، وأكثر الحنفية والإمام أحمد.

(٤) غير واضح في الأصل.

(٥) راجع اختلاف الحديث (١٤٣/٧)، من كتاب الأم.

(٦) نهاية (١٦٠/ب).

(٧) في الأصل «فيه في تحقق».

انقراض العصر، وليس كما لو بدر منهم قول متفق عليه. فإنه لا يشترط انقراض العصر فيه.

وإلى هذا مال الجبائي وابنه، وكأنهما صارا إلى تجويز نطقهم بخلاف ما يقول. فإذا انقراضوا، زال هذا المعنى.

[١٤٨١] والذين قالوا: إن ذلك ليس بإجماع، افترقوا فرقتين:

فمنهم من قال: إذا لم يكن إجماعاً، فليس بحجة أيضاً.

وذهب آخرون إلى أن قول الصحابي إذا انتشر، ولم يظهر من أحد خلاف، فهو حجة يعتصم بها، وإن لم يكن إجماعاً^(١).

[١٤٨٢] والذي نرتضيه في ذلك: إنه ليس بإجماع^(٢) «إذ»^(٣)

انقسم سكوت الساكتين إلى وجوه، فجاز أن يكون السكوت رضياً منهم بالقول المنتشر فيهم، وجاز «غير ذلك»^(٤). فتقابلت الاحتمالات

(١) وهو قول أبي هاشم والكرخي والصيرفي، واختاره الآمدي.

وفي المسألة صورة أخرى، لم يتعرض لها الكتاب. وهو إن كان ذلك حكماً من حاكم، لم يكن إجماعاً. وبه قال أبو علي ابن أبي هريرة، وعكسه أبو إسحاق المروزي، ولكل منهما وجهة نظر، راجع التفاصيل في الإبهاج (٢/٣٨٠)، وفي المسألة أقوال أخرى.

(٢) وهو قول داود الظاهري وبعض المتكلمين.

انظر التبصرة (٣٩١)، والمعتمد (٢/٥٣٢)، والمستصفى (١/١٩١)، والمحصول (٢/٢١٥)، والمنحول (٣١٨)، وكشف الأسرار (٣/٢٢٨)، وأصول السرخسي (١/٣٠٣)، والمسودة (٣٣٥)، ونهاية السؤل (٣/٢٩٤).

(٣) في الأصل «إذا».

(٤) في الأصل «غير ذلك».

[و]^(١) لم يكن الأخذ ببعضهما أولى .

[١٤٨٣] وها نحن نقرر وجوه الاحتمال، وقد ذكر القاضي رضي الله عنه جملة منها، ونحن نقتصر على ما يقع الاستقلال من جملتها فنقول: لعلمهم سكتوا، مصيراً منهم إلى تصويب كل مجتهد، وذهاباً منهم إلى أن ما قاله، حق في حقه. فإذا اعتقدوا ذلك، لم يلزمهم «الإنكار»^(٢) عليه، وإن كان ذلك ربما لا يتحقق في حقوقهم. وهذا كما أن علماء الأمة في حال اختيارهم، لو رأوا مضطراً يأكل الميتة، فسكتوا على فعله، كان ذلك غير دال على تجويز أكل الميت في حق الكافة، مع ثبوت الاختيار وانتفاء الاضطرار، فهذا وجهه .

وإن نوزعنا في تصويب المجتهدين، فنستقره بأوضح الوجوه^(٣)، إن شاء الله تعالى .

[١٤٨٤] والوجه الثاني: أنا إن قدرناهم غير قائلين بتصويب المجتهدين إجماعاً، لكان فيهم من لا يقول بذلك، فيحتمل ذلك أنهم مهما سكتوا. فإنما سكتوا لعلمهم بأن المصيب لا يتعين، فجوزوا أن يكون ذلك القائل، هو المصيب، وإن اعتقدوا أن المصيب واحد. فلما لم يتعين لهم ذلك، ولم يمكنهم الإنكار، سكتوا وصمتوا .

[١٤٨٥] والوجه الآخر في الاحتمال: أن يبدر القول من واحد، قد قطع اجتهاده فيه على غلبة الظن، فلما بلغهم ترددوا فيه — وكانوا في مهلة

(١) زيادة من المحقق .

(٢) في الأصل «الإنكار» .

(٣) راجع الفقرة [١٨٢٢] فما بعد .

الناظرين — ثم ذهلوا عن المسألة وذهلت عنهم، ولا يستبعد عقلاً ولا سمعاً.
أما منع استبعاده عقلاً: فواضح.

وأما استبعاده سمعاً: فذلك أنا لا نوجب أن تكون كل المسائل مجتمعاً
عليها، بل يجوز أن يثبت بعضها مجتهداً فيها، وبعضها مقطوعاً بها، فلهذا
الوجه جاز أن يسكتوا مترددين عن جواب المسألة، ثم يذهلوا عنها.

[١٤٨٦] ومن وجوه الاحتمال، أن نقول: إذا كانت المسألة مجتهداً
فيها، فلا يجب على العلماء إظهار إنكار على من قال فيها بقول، لم يراغم
فيها حجة مقطوعاً بها. فلا يتحتم على بقية العلماء «صد»^(١) القائل عن قوله،
فحملهم على سكوتهم علمهم. بأنه لا يجب عليهم إظهار الإنكار، ولا يكون
سكوتهم عليه للرضا به والاعتراف. فأنى يتحقق مع هذه الوجوه حمل
سكوتهم على التصويب قطعاً^(٢)؟

[١٤٨٧] ولا [تتم]^(٣) هذه الدلالة، إلا بالجواب عن سؤال:
— وهو عمدة المخالفين — وذلك أنهم قالوا: لا يجوز في مستقر العادة أن
ينتشر/^(٤) قول في قوم تقوم بهم الحجة، وهم لا يوافقونه، ولا تحملهم رغبة
ولا رهبة على السكوت عنه، ثم لا يظهر فيه خلاف — إن اعتقدوه!

(١) في الأصل «ضد» بالضاد المعجمة.

(٢) وقد ذكر الغزالي والرازي ثمانية وجوه بعضها هذه، وأخرى غيرها، فليرجع إليه من
شاء. هذا، وفي قضية السكوت وجه آخر، وهو إن ظهرت على الساكيتين
أمارات السخط، لا يكون إجماعاً، قولاً واحداً. قرره ابن السبكي في الإبهاج
(٣٨٠/٢).

(٣) زيادة من عمل المحقق.

(٤) نهاية (١٦١/ب).

فكفهم عن إظهار الخلاف في مستقر العادة واطرادها، دليل على أنهم لم يعتقدوا الخلاف.

قلنا: فقد ذكرنا وجوها تحملهم على السكوت، من تصويب المجتهدين، والتردد في مهلة الناظرين، والعلم بعدم وجوب الإنكار، وإنما يستبعد إطباق الأمة على «سكت»^(١) أو قول من غير سبب يحملهم عليه.

[١٤٨٨] ثم نقول لهم: ما ذكرتموه، ينعكس عليكم. فإننا نقول: يبعد في مستقر العادة [أن]^(٢) ينتشر في أهل الإجماع قول، وهم يعتقدون صحته، ولا يبدر منهم في ذلك نطق بالوفاق، مع اعتقادهم بذلك، وارتفاع الموانع عن «إظهاره»^(٣).

فهذا أبعد في العادات مما ذكروه، وهذا ما لا جواب عنه، فهذا وجه الرد على هؤلاء.

[١٤٨٩] وأما من يشترط انقراض العصر، فهو واضح الفساد.

فإننا نقول: إن لم يدل سكوت العلماء على قول، خمسين سنة فصاعداً — والقول منتشر فيهم — على الرضا به وتصديق قائله وتقريره على مذهبه، فبأن يموتوا عليه، لا يدل سكوتهم عليه أيضاً، وكل ما قدمناه من الأدلة على أن انقراض العصر لا أثر في الإجماع، فيعود في هذه المسألة. وإن سلموا لنا، أن انقراض العصر لا يشترط فيما أطبقوا عليه قولاً، «فلا حجة»^(٤) فيه مع ذلك فصلاً أصلاً.

(١) السكت مصدر سكت، الصحاح للجوهري (١/٢٥٣).

(٢) سقط في الأصل.

(٣) في الأصل «الطهارة» وهو تصحيف.

(٤) غير واضح في الأصل.

[١٤٩٠] وأما من قال: إن القول المنتشر حجة، وإن لم يكن إجماعاً.

فيقال لهذا القائل: إن عنيت بذلك أن قول الواحد من الصحابة حجة، فسنبطل ذلك في كتاب التقليد^(١)، إن شاء الله تعالى.

وإن انتحيت في مذهبك نحو مذهب المجمعين، وجعلت قوله حجة، لاعتقاد له أن سكوت المجمعين تقرير منهم وتصويب، فقد أوضحنا إبطال ذلك القول.

على أنا نقول: إن اعتقدت ذلك، فيجب عليك القطع بكونه إجماعاً، إذ لا فصل بين أن يدل على الاتفاق سكوت، أو يدل عليه نطق.

[١٤٩١] ومما تمسك به القائلون بأن السكوت إجماع، أن قالوا: العصمة واجبة لكافة الأمة، كما أنها واجبة للرسول ﷺ. ومن تجب له العصمة فسكوته تقرير، كالرسول ﷺ.

واعلم أن هذا اقتصار على طرد «لا يُرتضى»^(٢) في مسائل القطع.

فأول ما نطالبهم به، أن نقول: لم قلت أن تقرير رسول الله ﷺ كان شرعاً لوجوب عصمته؟ وبم تنكرون على من يزعم أن تقريره كان شرعاً لدلالة أخرى، سوى وجوب عصمته؟

والذي يحقق ذلك: أن وجوب العصمة يخصه، ولا يتعدى إلى غيره.

«ثم»^(٣) يقال: إن سكته على فعل غيره شرع، لعصمته في نفسه.

(١) راجع الفقرة [١٩٣٠] فما بعد.

(٢) أي لا يرتضى به.

(٣) غير واضح في الأصل.

فإن قالوا: يثبت وجوب عصمته عن السكوت على الباطل .

قلنا: الأمر على ما قلتموه، وكذلك في الأمة، ولكن من أين وضوح
البطلان واستيقانه، أو ثبوت الصحة والقطع بها.

[١٤٩٢] والذي يحسم الباب في ذلك، أن نقول: لا يجوز مع
الرسول ﷺ وتقريره بقاء الريب والاجتهاد، ولا خلاف أنه يسوغ في الأمة
«ترديد» القول، والتمسك بطرق الاجتهاد، فمن/ ^(١) هذا الوجه افترق الأمران
افتراقاً واضحاً ^(٢).

وذكر القاضي رضي الله عنه في خلل الكلام أسئلة تليق بتصويب المجتهدين
وأحال، ثم استقصاها، على ما سيأتي، ونحن رأينا تأخيرها. وبالله التوفيق .

(٢٥٩) القول في جواز انعقاد إجماع الأمة

من جهة القياس والرأي ووجه الخلاف فيه ^(٣)

[١٤٩٣] الكلام في هذا الباب يختص بالقائلين بالقياس . فإن

(١) نهاية (١٦١/ب).

(٢) وأجاب إمام الحرمين عن هذا الاستدلال بأنه محاولة إثبات الإجماع بطريق
الاستدلال العقلي — أي القياس — وهذا ما لا سبيل إليه. فإن الأقيسة المظنونة
لا مساغ لها في القطعيات. وغاية هذا الكلام تشبيه صورة بصورة. وقياس حالة من
قوم على حالة من الشارع عليه السلام، ثم استطرد في الرد على نحو كلام القاضي
رحمهما الله. انظر البرهان (١/٦٩٩).

(٣) تذكر بعض الكتب الأصولية مسألة قبل عرض هذه المسألة وهي هل لا بد من مستند
للإجماع؟ ذكر صاحب المعتمد عن قاضي القضاة عبد الجبار بن أحمد صاحب
المغني، أن قوماً أجازوا انعقاده عن توفيق لا توقيف، بأن يوفقهم الله تعالى لاختيار
الصواب. وإن لم يكن لهم دلالة ولا أمانة. وقال جماعة: إن الإجماع لا بد له من =

المنكرين له «قاطعون»^(١) ببطلان القياس — في اعتقادهم — . فإذا قطعوا بذلك، أحالوا إجماع الأمة على باطل^(٢). وأما القائلون بالقياس: افترقوا فرقاً.

[١٤٩٤] فصار ابن جرير الطبري إلى أنه لا يتصور إجماع الأمة على قياس، ولو قُدِّرَ خرق العادة، واجتمعوا عليه، كان حجة قاطعة^(٣).

[١٤٩٥] وصار آخرون إلى أن الاجتماع على قياس واحد متصور، ولكن مهما اتفق ذلك، لم يقتضِ الإجماع قاطعة^(٤).

= مستند. وقال الآمدي بعد تحرير الخلاف: إن أجمعوا عن غير دليل فلا يكون إجماعهم إلا حقاً. ضرورة استحالة الخطأ عليهم، ولكن القول بتصور ذلك أو عدم تصوره، فضعيف.

انظر هذه المسألة في المحصول (٢/١/٢٦٥)، والإحكام للآمدي (١/٣/٣٧٤)، والمعتمد (٢/٥٢٠)، والمسودة (٣٢٨، ٣٣٠)، وإرشاد الفحول (٧٩)، وتيسير التحرير (٣/٢٥٤)، والوصول إلى الأصول (٢/١١٤). وكان المؤلف رحمه الله يرى أنه لا بد للإجماع من مستند وإنما الخلاف في هل يجوز أن يكون هذا المستند القياس والاجتهاد؟

(١) في الأصل «قاطعين» وهو لحن.

(٢) وهم داود وأهل الظاهر، وذلك بناء على أصلهم في القياس، أنه ليس بحجة شرعية.

(٣) انظر المسودة (٣٠٠).

(٤) نقل هذا القول قاضي القضاة عبد الجبار عن الحاكم صاحب المختصر. أنه قال: إذا انعقد الإجماع لأهل العصر عن اجتهاد، جاز لمن بعدهم أن يخالفهم فيه. المعتمد (٤٩٥/٢).

[١٤٩٦] والصحيح: تصور الإجماع على حكم واحد صادر من قياس، ثم إذا تصور ذلك الإجماع [فهو]^(١) حجة قاطعة^(٢).

[١٤٩٧] والدليل على تصور الإجماع - على خلاف ما قاله ابن جرير الطبري - أنا نرى طوائف من العلماء، مجمعين على علة واحدة، مع خروجهم عن الحصر، ولو قدروا عدد الإجماع عند فقد من سواهم وعداهم، لم يبعد ذلك فيهم، وذلك نحو أصحاب الشافعي، حيث أجمعوا على أن الطعم علة في الأشياء الأربعة^(٣)، وهذا واضح لا خفاء به. والذي يجوز الإجماع على الحكم الواحد، لا يدرك لولا الإجماع، بدلالة من أدلة القطع، يجوز الإجماع على قياس واحد.

[١٤٩٨] ومن الدليل على تصور الإجماع، أنا نجد من الكفرة أقواماً، يزيد عددهم على أضعاف عدد المسلمين، وهم مع ذلك متفقون على رد الإسلام «شبهة»^(٤)، اعتقدوها باطلة قطعاً، فلتن ساغ الاجتماع على شبهة واحدة من أقوام [هذه]^(٥) عدتهم، فلا يبعد ذلك في المسلمين أيضاً. فهذا وجه الرد على منع تصور الإجماع على قياس واحد.

[١٤٩٩] والدليل على أن الإجماع إذا تصور، كان حجة قاطعة: «وهو

(١) زيادة من المحقق.

(٢) وهذا مذهب الجمهور. انظر المستصفى (١/١٩٦)، والمحصل (٢/١/٢٦٨)، والتبصرة (٣٧٢)، والإحكام للآمدي (١/٣٧٩)، والمسودة (٣٣٠)، وروضة الناظر مع شرحها نزهة الخاطر (١/٣٨٥)، والوصول إلى الأصول (٢/١١٨).

(٣) وهي البر والشعير والتمر والملح، الواردة في الحديث الشريف.

(٤) كذا في الأصل أي لشبهة باطلة.

(٥) زيادة من المحقق.

ما تمسكنا به»^(١) في إثبات أصل الإجماع، مع ضروب من الأدلة، ومن يقدح في شيء منها في هذه المسألة، لزمه القدح في سائرهما في أصل الإجماع. [١٥٠٠] ومن الدليل عليه أنه قد ثبت بالأدلة القاطعة، كون القياس الشرعي حجة من حجج الله تعالى. كما ثبت ذلك في نصوص الكتاب والسنة المتواترة. فكما تقوم حجة الإجماع عن النصوص، لكونها أدلة على الأحكام، فيجب نحو ذلك في القياس، والجامع بينهما في طريق السبر والتقسيم [كون]^(٢) كل واحد دليلاً.

شبهة المخالفين

في منع كون القياس مستند الإجماع

[١٥٠١] فمما استدل به ابن جرير الطبري، أن قال: القياس مما لا يستدرك قطعاً، فيبعد في اطراد العادات، أن يجمع أهل الإجماع على ضرب واحد من الاستنباط، — مع أنه لا يقطع به — ومع تفاوت الخواطر والأفهام في بطنها وذكائها.

فيقال: ما ذكرته، يبطل عليك باجتماع مثل أصحاب الشافعي — رحمه الله — على العلة الواحدة، وكذلك يبطل بالاجتماع على الشبهة الواحدة. فإنما فرضنا الكلام في الشبهة، حتى لا يمكنه الفصل بين الدلالة العقلية والقياس. بكون الدلالة العقلية مقطوعاً بها فبطل ما قاله. على أنا لسنا «نصور»^(٣) الإجماع من كافة العلماء/^(٤) في جميع

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) زيادة ليست في الأصل.

(٣) في الأصل «نصور».

(٤) نهاية (١٦٢/أ).

الأعصار في لحظة واحدة، بل إنما نتصور ذلك في مهلة ونظرة^(١) وانتشار من الأخبار. والتصوير مع ذلك لا يبعد.

[١٥٠٢] ومما استدل به أيضاً، أن قال: العصر لا يخلو عن طائفة من العلماء ينكرون القياس. فكيف يتصور من كافتهم الإجماع على قياس واحد؟ قلنا: سنبين في كتاب أحكام المقاييس^(٢)، أن الصحابة والتابعين في عصرهم كانوا مجمعين «على»^(٣) الأخذ بالقياس، وإنما حدث رد القياس في الأعصار المتأخرة. فهذا وجه بين في التفصي.

[١٥٠٣] على أنا نقول: إذا كان الكلام في التصور، فيتصور من رادى القياس الرجوع إلى منهج الحق في القول بالقياس، حتى إذا تصور ذلك، تصور بعد الإجماع على قياس واحد، إذ هذه المسألة — وهي إثبات القياس حجة — من المسائل القطعية، فيسوغ ارتفاع الخلاف فيها، كما يسوغ ارتفاع الخلاف في جملة ما يقطع به في أصول العقائد^(٤).

(١) نظرة بكسر الظاء: التأخير الصحاح (٨٣١/٢)، ومنه قوله تعالى: «نظرة إلى مسيرة».

(٢) راجع الفقرة [١٦٢٧] فما بعد.

(٣) كُتِب في الأصل أولاً «على» ثم شطبه وأثبت مكانه «مع» والأول أولى.

(٤) وقد أجاب بعض الأصوليين عن هذا أن القياس مثله الخبر الواحد، فإنه مختلف فيه، وفي أسباب تزكيته، ومع ذلك فقد وافقوا على انعقاد الإجماع بناء عليه، وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الاحتمال. والخلاف في القياس لم يحدث في عصر الصحابة، وإن فرض ذلك بعد حدوث الخلاف — فيستند أهل القياس إلى القياس، والمنكرون له إلى اجتهاد — ظنوا أنه ليس بقياس — وهو في الحقيقة قياس، ولكن سموه بغير اسمه مثل التنبيه وتنقيح المناط.

[١٥٠٤] فأما من قال: يتصور الإجماع على القياس الواحد، ومنع كونه حجة، فكذا استدل بطرق:

منها: أن القائسين في الشريعة مجمعون على أن كل قياس مستنبط لا يقطع به. فكيف يتصور كون الإجماع حجة قاطعة، مع اتفاق القائسين على أن الأقيسة لا تؤدي إلى العلم والقطع؟!

قلنا: هذا الذي ذكرتموه، تلبس منكم. وذلك أنا لا نقطع بمقتضى القياس الواحد، إذا لم يجتمع عليه أهل الإجماع، وأما إذا اجتمعوا عليه وقطعوا بكونه حجة، فلا نسلم مع ذلك التردد فيه.

على أنا نقول: القياس يفضي إلى وجوب العمل. وإن كان لا يفضي إلى العلم. ونحن «أثبتنا»^(١) تصور الإجماع على وجوب العمل قطعاً. وهذا واضح في رد ما قالوه.

[١٥٠٥] ومما عولوا عليه أن قالوا: مهما أجمعوا على حكم صادر عن قياس، فقد سوغوا الاجتهاد فيه، وجعلوا للاعتبار مجالاً، فلو أوجبنا الاختصار على منهج واحد في القياس، مع إجماعهم على أن «للاعتبار»^(٢) والنظر فيه مجالاً، كان ذلك خلاف مقتضى الإجماع.

فنقول: رأيتم لو أجمعوا على قياس واحد، وزعموا أنه الدليل دون ما عداه، فكيف يتحقق مع هذا التصوير، تسويقهم بجملة طرق

= انظر للتفصيل المستصفى (١٩٧/١)، ونزهة الخاطر (٣٨٥/١)، والوصول إلى الأصول (١١٨/٢).

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) في الأصل «الاعتبار».

الاجتهاد؟ وقد جوزنا عليهم - كما ترون - القطع بنفي «ما عدا»^(١) قياس واحد.

على أنا نقول: إذا أجمعوا على حكم واحد، وقطعوا به على قياس، فلا يخلون إما أن يجمعوا مع ذلك، على منع ما عدا ذلك القياس الواحد، فلا يسوغ التمسك بغيره، وإن تمسكوا بقياس واحد وحكم واحد فلا يسوغ إثبات حكم زائد على ذلك الحكم، ولكن إن تمسك متمسك بطريق آخر من طرق القياس، يؤدي إلى غير ذلك الحكم الذي أجمعوا عليه، فلا حرج عليه حيثئذ.

فهذا وجه تفصيل المذاهب. فقد «أوضح»^(٢) الرد على ما قالوه.

[١٥٠٦] ومما استدلوا به أيضاً، أن قالوا: من حكم ما أجمعوا عليه جواز الاستنباط والقياس عليه.

فلو جوزنا الإجماع على قياس، لامتنع القياس على مورد الإجماع، فإن ما ثبت قياساً لا يقاس على ما ثبت نصاً.

قلنا: هذا الآن تعرض منكم لتفصيل القياس. والخوض فيه يصدنا عن المقصد، ونحن نجوز الاستنباطات مما ثبت قياساً، كما نجوز ذلك فيما ثبت نصاً^(٣).

(١) كلمة غامضة في الأصل.

(٢) أوضح بمعنى وضع، المنجد (٩٠٤). وانظر الصحاح (٤١٥/١).

(٣) هذه المسألة وهي هل يجوز القياس على ما ثبت قياساً؟ تعرض له ضمنا هنا. ولم يذكره في باب القياس. ولعله كان له ذكر في «كتاب التقريب والإرشاد».

(٢٦٠) الرد على الظاهرية

في تخصيص حجية الإجماع بالصحابة

[١٥٠٧] قد حكينا فيما قدمناه/ ^(١) عن أصحاب الظاهر تخصيص حجية الإجماع بالصحابة ^(٢)، مع مصيرهم إلى نفي القياس، وقولهم إن الإجماع لا يتصور انعقاده، إلا عن نص يقطع به.

[١٥٠٨] وقد وجه عليهم أصحابنا ما تخطبوا فيه.

فقالوا: إذا قلتم إن الإجماع لا ينعقد في الأحكام عن اجتهاد وقياس، [و] ^(٣) إنما ينعقد عن نص مقطوع به، فسييله إذاً سبيل النقل المتواتر، وما كان سبيله النقل، فيستوي فيه أهل الأعصار أجمع.

والدليل عليه: أن أهل عصرنا لو قدر منهم الاجتماع على خبر عن مشاهدة، اقتضى ذلك العلم قطعاً، وهذا مما يدرك ضرورة، وجاحده ينسب إلى جحد البديهة. كيف! وقد قدمنا في كتاب الأخبار المتواترة وإفضاءها إلى القطع لا يختص بالمسلمين، بل يتصور ذلك بالكفار، تصوره بالأبرار من المسلمين.

«فلو صح» ^(٤) ما قلتموه من حصر الإجماع في النص المقطوع به، استحال مع ذلك تخصيص الإجماع بالمسلمين في العصر الأول.

(١) نهاية (١٦٢/ب).

(٢) وهو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه. انظر الأحكام للابن حزم (١٤٧/٤)، فما بعد والمسودة (٣١٨)، والتبصرة (٣٥٩)، والوصول إلى الأصول (٧٧/٢)، والإحكام للآمدي (٣٢٨/١)، والمحصول (٢٨٣/١/٢)، وإرشاد الفحول (٨١)، والمستصفي (١٨٩/١)، والبرهان (٧٢١/١).

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) في الأصل «فأوضح» وهو تصحيف.

[١٥٠٩] وهذا لعمرى صُعب موقعه عليهم، ولا مخلص لهم عنه إلا شيء واحد – أو ما إليه القاضي رضي الله عنه – وهو أنه قال: إنما يظهر «الفضل»^(١) بين العصر الأول، وما بعده في شيء واحد. وهو أن أهل العصر الأول، لو رجعوا إلى عدد يقصر عن أقل عدد التواتر، نحو الأربعة فما دونه، ثم أجمعوا مع ذلك على حكم «على نص»^(٢) لزم القطع بما اتفقوا عليه، وإن لم يكونوا عدد التواتر مصيراً إلى حجة الإجماع.

[١٥١٠] ولو تصور ذلك في سائر الأعصار المتأخرة، لم تقم الحجة.

وهذا الذي ذكره القاضي رضي الله عنه، انفصال – لو قال به أصحاب الظاهر، وهو المنقول عنهم، أن سائر الأعصار لا تكون حجة سواء كانوا بالغين عدد التواتر، أو منحطين في العدد عن هذه الرتب، فمع ذلك يتجه عليهم السؤال.

وإن قالوا بما قاله القاضي رضي الله عنه، فيتضح انفصالهم، ويجب بعد ذلك التعويل على ما قدمناه، في وجوه الرد عليهم، في باب سبق.



(١) كذا في الأصل. أي التفاضل بين عصر وعصر، ولعله تصحيف عن «الفصل». أي الفرق والتميز.

(٢) هكذا في الأصل.

باب (٢٦١)

القول في إجماع أهل المدينة، ووجه الخلاف فيه

[١٥١١] اعلم، أن ما صار إليه المحصلون من أرباب الأصول: أن أهل المدينة — يعني «علماءها»^(١) — إذا أجمعوا على حكم، لم يساعدهم عليه علماء سائر الأمصار، فلا تقوم الحجة باتفاقهم، وإنما تقوم الحجة باتفاق علماء المسلمين قاطبة، حيث ما كانوا من بلاد الله.

[١٥١٢] وذهب بعض المتممين إلى الأصول، إلى أن الإجماع المفروض اتباعه وهو إجماع أهل الحرمين، و «البصريين»^(٢)، عنوا بالحرمين — مكة والمدينة وبالبصريين — البصرة والكوفة.

وإنما «صاروا»^(٣) إلى ذلك لاعتقادهم تخصيص الإجماع بالصحابة، ولقد كان موطن الصحابة «هذه»^(٤) البلاد، وما خرج منها إلا الشذوذ منهم.

(١) رسمه في الأصل علماؤها.

(٢) كذا في الأصل، والذي رأيته في الكتب الأخرى، التعبير بالمصريين والمراد به البصرة والكوفة. انظر المستصفى (١/١٨٧)، وإن كان التعبير بالبصريين جائزاً تغليياً كالقمرين — أي القمر والشمس، والمشرقين — أي المشرق والمغرب.

(٣) في الأصل «صار» مفرداً، وهو خطأ.

(٤) في الأصل «هذا».

[١٥١٣] ويحكى عن مالك رضي الله عنه، أنه قال: مهما اتفق أهل المدينة — يعني علماءها — على حكم، فهو مقطوع به^(١).

(١) قال إمام الحرمين في البرهان (١/٧٢٠)، والظن بمالك رحمه الله — لعلو درجته — أنه لا يقول بما نقله الناقلون عنه — أي في حجة إجماع أهل المدينة.

ودافع الرازي في المحصول (٢/٢٢٨)، عن استدلال مالك وأصحابه، وقال بعد تقرير مذهبه: إنه ليس بمستبعد. وقال أمير بادشاه في تيسير التحرير (٣/٢٤٤)، أنكر كونه مذهبه ابن بكير وأبو يعقوب الرازي وأبو بكر بن منيات والطيالسي والقاضي أبو الفرج والقاضي أبو بكر. اهـ. ونرى أن القاضي أبا بكر حكى عن مالك هذا المذهب بصيغة التضعيف.

وقال ابن السبكي في الإبهاج (٢/٣٦٤)، لا ينبغي أن يخالف مالك في ذلك إن أراد به ترجيح روايتهم على رواية غيرهم وكانوا من الصحابة، لأنهم شاهدوا التنزيل وسمعوا التأويل، ولا ريب في أنهم أخبر بأحوال النبي ﷺ، وهذا ضرب من الترجيح لا يدفع. ولا ينبغي أن يظن ظان أن مالكا رضي الله عنه يقول بإجماع أهل المدينة لذاتها في كل زمان. وإنما هي من زمان رسول الله ﷺ إلى زمان مالك لم تبرح دار العلم، وآثار النبي ﷺ بها أكثر وأهلها بها أعرف.

ونقل في المسودة (ص ٣٣١) عن القاضي عبد الوهاب قوله: أما ما كان طريقه النقل. فلا خلاف عندنا أنه حجة. سواء كان على فعل أو ترك أو تقرير. وأما ما كان طريقه الاجتهاد، فقليل: ليس بحجة ولا مرجحاً. وقيل: هو إجماع وإن لم يحرم خلافه كالذي طريقه النقل.

وانظر أيضاً المستصفى (١/١٨٧)، والمعتمد (٢/٤٩٢)، والإحكام لابن حزن (٤/٢٠٢)، والإحكام للآمدي (١/٣٤٩)، والوصول إلى الأصول (٢/١٢١)، وقد أفرد الدكتور أحمد محمد نور سيف كتاباً في هذا الموضوع بعنوان «عمل أهل المدينة بين مصطلحات مالك وآراء الأصوليين» وناقش الموضوع من جميع جوانبه، فليرجع إليه من شاء.

والتأويلات لأصحاب مالك كثيرة. ذكر القاضي بعضاً منها ورد عليها.

وقد ذكر أصحاب مالك لذلك طرقاً من التأويل، سنذكرها في أثناء الحجاج، ونبين فسادها إن شاء الله تعالى.

[١٥١٤] والصحيح من المذاهب: اعتبار إجماع كافة العلماء في كل عصر، من غير تخصيص بأهل بلد، وفي ما قدمناه من الدليل على أن مخالفة الواحد من العلماء يمنع انعقاد الإجماع، أوضح الدليل في هذه المسألة^(١).

وجملة ما «قاله» من الأدلة على أصل الإجماع، تنفي التخصيص بأهل بلد، وتوجب تعلق الحجة بالأمة قاطبة، فلو ساغ إزالة ظواهرها، أو تخصيصها ببعض علماء الأمصار، ساغ لبعض الناس^(٢) تخصيصها بالعشرة المسمين في «الجنة»^(٣) من الصحابة، أو ساغ تخصيصها بأهل الرضوان، أو بأهل بدر، أو غيرهم من الذين تخصصوا بضروب من الفضائل.

[١٥١٥] ومن الدليل على بطلان ذلك، أن نقول: نحن نعلم أن مالكا رضي الله عنه، لم يعن بأهل المدينة الذين ولدوا فيها، وإنما يعني العلماء الذين اجتمعوا فيها.

والدليل عليه: أن معظم المهاجرين، ما كان مولدهم بالمدينة، مع كونهم من أهل الإجماع فإذا ثبت أنه لم يعتبر المولد، وإنما اعتبر اجتماعهم مع رسول الله ﷺ في المدينة، وتلقيهم الأحكام منه، فنقول على ذلك: فإذا استأثر الله برسول الله ﷺ في المدينة، ثم تفرق الناس عن المدينة بعد

(١) راجع الفقرة [١٤١٠].

(٢) نهاية (١٦٣/أ).

(٣) في الأصل «الجهة» وهو تصحيف.

استوائهم في التلقي عن رسول الله ﷺ، أي شيء الذي يوجب خروج «الخارجين»^(١) عن أهل الإجماع؟

[١٥١٦] أو نقول: الذين تلقوه عن رسول الله ﷺ — وهو بمكة، أو في بعض أسفاره وغزواته ما «تلقوه»^(٢)، ولم تتفق لهم الرجعة إلى المدينة فقد «يساوي»^(٣) القاطنين بها في «الأخذ»^(٤) من رسول الله ﷺ، ومع ذلك أخرجهم مالك رضي الله عنه عن الاعتداد به!

[١٥١٧] ومما يوضح ما قلناه، أيضاً أن نقول: قود هذا الأصل يقتضي، أن علياً وابن مسعود وطلحة والزبير وعائشة وغيرهم من جملة الصحابة لما فارقوا المدينة، لو قالوا قولاً، وقال القاطنون بالمدينة قولاً: فلا يكثر بقول الخارجين من المدينة — لو اتفقت لهم «دعوى»^(٥) وعنت لهم مسألة — عند خلافهم حينئذ، وهذا بُعد عظيم.

فلما وضع لكل ناظر، بطلان تخصيص الإجماع بأهل المدينة، «احتال»^(٦) منتحل مذهب مالك في تأويل مذهبه، وحمله على طرق، ولا يكاد يستقيم شيء منها^(٧).

(١) في الأصل «المجاز خبر» وهو تحريف، والمراد الخارجين من المدينة.

(٢) في الأصل «ما يتلقوه» والصواب المثبت.

(٣) كذا في الأصل. ولعل الصواب «يساون».

(٤) في الأصل «الأخر».

(٥) رسمه في الأصل «دعوة».

(٦) في الأصل «احتمال»، واحتال: التمس لرحيلاً ومحامل.

(٧) قال الزركشي في البحر المحيط (٣/٣٩ ب مخطوط) قال مالك: إذا أجمعوا — أي أهل المدينة — لم يعد خلاف غيرهم، قال الشافعي في كتاب اختلاف الحديث: قال =

[١٥١٨] منها: أنهم قالوا: إنما أراد مالك رضي الله عنه اتفاق أهل المدينة على ما شاهدوه من رسول الله ﷺ ونقلوه «تواتراً»^(١)، نحو نقلهم موضع المنبر والقبر وغيرهما. فتقوم الحجة بهم.

وهذا الذي ذكروه، قبيح جداً. «فإنه»^(٢) صح من مالك تخصيص أهل المدينة، تعظيماً لقدرهم وتمييزاً لهم عن سائر البلاد، وإذا حمل مذهبه على نقل التواتر، ففيه إبطال هذا الأصل، فإن الكفار إذا بلغوا عدد التواتر، ونقلوا عن بلدهم خبراً متواتراً، أفضى ذلك إلى القطع والعلم الضروري. وكذلك القول [في]^(٣) أهل كل بلد، فلا معنى للتخصيص إذاً.

[١٥١٩] وذهب قوم من أصحاب مالك رضي الله عنه، إلى حمل ما قاله على محمل آخر، فقالوا: إنما خصص أهل المدينة فيما يتعلق بالناسخ

= بعض أصحابنا: إنه حجة، وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي مصيب.

وقال الحارث المحاسبي في كتاب فهم السنن، قال مالك: وإذا كان الأمر بالمدينة ظاهراً معمولاً به، لم أر لأحد خلافه، ولا تجوز مخالفته، وقال الأستاذ أبو منصور في كتاب الرد على الجرجاني أنه أراد الفقهاء السبعة وحدهم، وقال إنهم إذا أجمعوا على مسألة، انعقد بهم الإجماع، ولم تجز لغيرهم مخالفتهم. وقيل: يرجع نقلهم على نقل غيرهم. وقد أشار الشافعي إلى هذا في القديم، ورجح رواية أهل المدينة على غيرهم. وقيل: أراد بذلك الصحابة. وقيل: أراد به زمن الصحابة والتابعين وتبع التابعين.

وانظر تفصيل الأقوال والتأويلات والمحمولات في المرجع نفسه (٣/ ٣٩ - ٤١).

(١) في الأصل «وتواتراً» ولا محل للواو هنا.

(٢) في الأصل «كأنه».

(٣) زيادة من المحقق.

والمسنوخ، فإنه يعتبر فيه بالتقدم والتأخر، والمدينة بلدة وفاة رسول الله ﷺ، وأهلها شاهدوا ما تأخر من أفعاله وأقواله، وما تقدم منها، وكانوا بذلك أعرف الناس بالناسخ والمسنوخ. و«لزمه»^(١) لأجله المصير إلى ما قالوه.

وهذا أيضاً ظاهر الفساد، وذلك أنا نقول لهم: هل تقولون إن من شرط الناسخ أن يقع شائعاً، حتى لا ينقل إلا تواتراً؟ أم تجوزون أن يقع على الوجهين، متواتراً تارة وآحاداً أخرى؟ فإن أوجبتم وقوعه شائعاً، فقد أحلتم فيما قلتم. إذ لو ساغ ذلك فيما ينسخ به، لساغ فيما يتضمن إثبات حكم ابتداء.

فدل على أن الناسخ ينقسم في مورده، فمنه المتواتر، ومنه المنقول آحاداً. «فإننا»^(٢) نجد الناسخ منقسماً، ولم ينقل كله نقل الصلوات وما عداها، مما نقل استفاضة، فإذا ثبت ذلك، فلم لا يجوز [علم]^(٣) علي وطلحة وغيرهما من الذين خرجوا من المدينة، بضروب من الناسخ والمسنوخ، واستقلوا به دون غيرهم، ونقلوه لأهل البلاد التي قطنوها، على أن الذين تبددوا في البلاد من الصحابة كانوا زائدين على أقل عدد التواتر. فبطل من هذا الوجه تخصيص أهل المدينة. والذي يحقق المقصد: أن من الناسخ ما ثبت بمكة، مدة إقامة رسول الله ﷺ بها، ومنه ما ثبت في بعض أسفاره، فبطل من كل وجه تخصيص أهل المدينة.

[١٥٢٠] فإن قال قائل: من متحلي مذهب / مالك: إنما قال رضي

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «لزم» بدون هاء الضمير.

(٢) نهاية (١٦٣/ب).

(٣) زيادة من المحقق.

الله عنه ما قال لعلمه بأن أهل المدينة كانوا كل العلماء في الصدر الأول/ (١)
وإنما قال ما قاله في الصدر الأول، دون ما عداه من الأعصار المتعاقبة.

فنعول: مالك رضي الله عنه أعرف بالآيات ومواقع الأخبار، من أن يقول ذلك، فإنه إن قاله ورسول الله ﷺ بين أظهر الصحابة، فلا معنى للإجماع مع بقاءه ﷺ.

ولما استأثر الله برسوله ﷺ، تبدد أصحاب رسول الله ﷺ في الأقطار، لإظهار الدعوة وإبداء كلمة الإسلام، وكان قد خرج طوائف منهم في زمان رسول الله ﷺ في الرسائل والقيام على الأعمال وجباية الأموال، فما كانت المدينة — مذ كانت — جامعة لكل الصحابة.

[١٥٢١] فإن قال من أصحاب مالك قائل: إنما عنى مالك رضي الله عنه بما قال: ترجيح قول أهل المدينة على قول غيرهم، لقربهم من رسول الله ﷺ، ومشاهدتهم مراد الوحي، فكانوا أولى بالحفظ والرعاية من غيرهم.

وهذا أيضاً ساقط من أوجه.

منها: أن الكلام إذا آل إلى الترجيح، خرج عن القطع، وإنما عنى مالك «بقوله» (٢) القطع بقول أهل المدينة، حتى كان يترك الأخبار الصحيحة لقولهم والترجيح والتلويح لا يقتضي ذلك.

ثم نقول: لو ساغ [تقديم قول أهل المدينة، لساغ] (٣) تقديم أقاويل

(١) ما بين المنحرفين مطموس في الأصل.

(٢) في الأصل ما يشبه «منقول» إذا معنى الكلام: وإنما المنقول عن مالك القطع...

(٣) زيادة من المحقق، يفرضها نظم الكلام. واستثناب بما تقدم.

العشرة المسمين بالجنة^(١)، ولساغ تقديم أقوال الخلفاء الراشدين، وتقديم مذهب من له هجرتان، ولساغ تقديم قول المهاجرين والأنصار على مسلمي الفتح. وكل ذلك باطل بالحقائق بيننا وبين مالك، وما ذكرناه أولى بالترجيح مما ذكره، على أن الترجيح إنما يستعمل بين الدليلين، فثبتوا أن قول أهل المدينة حجة! لترجحوه على غيره.

[١٥٢٢] ومن أصحاب مالك ممن أفصح بمذهبه، وجعل قول أهل المدينة حجة قاطعة، واستدل لذلك بجمل من الأخبار الواردة في المدينة وأهلها.

منها: ما روى عنه عليه السلام: (إن الإسلام ليأرز إلى المدينة، كما تأرز الحية إلى جحرها)^(٢).

و (إن المدينة تنفي خبثها، كما ينفي الكير خبث الحديد)^(٣).

(١) التعبير بالعشرة المسمين بالجنة، تعبير غريب، والمراد العشرة المبشرون بالجنة. ثم أن الناسخ رسم «بالجنة» هكذا «ط لماجنة».

والعشرة المبشرون بالجنة هم الخلفاء الراشدون الأربعة أبو بكر وعمر وعثمان وعلى وطلحة والزبير وسعد بن أبي وقاص وسعيد بن زيد وأبو عبيدة بن الجراح وعبد الرحمن بن عوف. رضي الله عنهم.

(٢) أخرجه البخاري في صحيحه في كتاب الحج باب الإيمان يأرز إلى المدينة (٣٢١/١)، ومسلم في صحيحه في كتاب الإيمان (١٧٦/٢)، (مع شرح النووي) والترمذي كتاب الإيمان. باب ما جاء أن الإسلام بدأ غريباً وسيعود غريباً (١٨/٥)، وابن ماجه (١٠٣٨/٢) كتاب المناسك باب فضل المدينة، ومسند أحمد (١٨٤/١)، (٢٨٦/٢)، ومواضع عدة.

(٣) الحديث أخرجه البخاري في صحيحه (٣/٢٦)، (٩٨/٩)، (ط : بولاق) ومسلم مع النووي (١٥٣/٩)، والنسائي (١٥١/٧)، وابن ماجه (١٣٦١/٢).

و «سماها»^(١) رسول الله ﷺ طابة^(٢).

وقال: (ما بين قبري ومنبري روضة من رياض الجنة)^(٣).

ثم قال: (لا يكيد أهل المدينة [أحد]^(٤) إلا انماع، كما ينماع الملح في الماء)^(٥).

وقال ﷺ: (إن الدجال لا يدخل المدينة، فإن على كل فج منها ملكاً موكلًا)^(٦).

(١) في الأصل «سمى» بدون الضمير المتصل.

(٢) أخرجه البخاري (٣٢١/١)، (السندي) كتاب الحج باب المدينة طابة ومسلم في كتاب الحج (١٥٥/٩، ١٥٦)، والترمذي (٣٠٦/٤)، وأحمد (٨٩/٥، ٩٤، ٩٦).

(٣) الحديث أخرجه البخاري بلفظ (ما بين بيتي ومنبري، وأشار في الهامش إلى وجود كلمة «قبري» في رواية ابن عساكر (٢٩/٣)، (ط . بولاق) كتاب الحج. وكذا أخرجه مسلم في صحيحه (١٦١/٩، ١٦٢)، (النوي) ومالك في الموطأ (٤٦٣ ص ١٣٣)، والنسائي (٣٥/٢).

(٤) لم يرد في متن الأصل، وهو ثابت في كتب الحديث، وبدون يخل الكلام.

(٥) الحديث رواه البخاري بلفظه عن سعد (٢٧/٣ ط بولاق) في كتاب الحج إثم من كاد أهل المدينة، ومسلم بمعناه (١٥٧/٩، ١٥٨)، مع النووي في كتاب الحج، وابن ماجه في كتاب المناسك باب فضل المدينة (١٠٣٩/٢)، وأحمد (١٨٠/١)، (١٨٤).

(٦) الحديث أخرجه البخاري بلفظ «على أنقاب المدينة ملائكة، لا يدخلها الطاعون، ولا الدجال» برواية أبي هريرة، وفي رواية عن أبي بكر لفظه: «لا يدخل المدينة رعب المسيح الدجال، لها يومئذ سبعة أبواب، على كل باب ملكان» فانظر صحيح البخاري (٢٨/٣ ط بولاق)، وقال أنس وأبو بكر عن النبي ﷺ تحرس الملائكة =

وقال: (المدينة محفوفة بالملائكة)^(١)، إلى غير ذلك.

ولا معتصم في شيء منها، فإنها آحاد، ولا تكاد تبلغ مبلغ الاستفاضة.

[١٥٢٣] على أنه لا حجة في شيء منها، فأما قوله ﷺ: (إن الإسلام ليأرز إلى المدينة) فإنه قال ذلك في زمانه ﷺ: «إذا»^(٢) كان المنقلبون الذين يفدون عليها من^(٣) الجوانب، وفود الطير على وكرها.

والذي يوضح ذلك: أنا نقطع بأنه ﷺ لم يُرد بذلك كل زمان أو أحوال، فالمدينة بعده ﷺ [مرت بها]^(٤) أزمنة شغرت عن العلماء فيها، ولم يقطنها إلا أهل البدع^(٥).

= المدينة من الدجال (١٤١/٤)، أيضاً (٧٥/٩، ٧٦). كما أخرجه مسلم (١٥٣/٩)، مع شرح النووي في كتاب الحج والترمذي (٥١٤/٤)، في كتاب الفتن ومالك في الموطأ ص (٦٤٣).

(١) هذا الحديث في معنى الحديث السابق وقد وردت الروايات مشتملة على هذا الجزء من الحديث. وقد وردت رواية في مسند أحمد بنحو ما وردت هنا، وهي عن أبي هريرة لفظها: المدينة ومكة. محفوفتان بالملائكة، على كل نقب منها ملك، لا يدخلها الدجال ولا الطاعون.

(٢) كذا في الأصل.

(٣) نهاية (١/١٦٤)

(٤) زيادة من المحقق لاستقامة الكلام.

(٥) لنا ملاحظات يجب تدوينها في هذا المقام.

١ - الأخبار الواردة في فضائل المدينة، إن لم تكن حجة على المدعى الذي سيقت لأجله، فتخصيص مدلولها بزمانه ﷺ يحتاج إلى دليل.

٢ - ثم كون المدينة قد مر بها زمن شغرت عن علماء وقطنها المبتدعة، لا يدل قطعاً على كون الإيمان غير آرز إليها إذ ذاك، ولا يدل على أنه لن يآرز إليها =

وما عدا ذلك من الأخبار، لا حجة في شيء منها، ولو تتبعناها، هان عليك مدركتها.

فصل (٢٦٢)

القول في تقديم قول الخلفاء

الراشدين أو الشيخين، على غيرهم

[١٥٢٤] ذهب بعض العلماء إلى تقديم أقاويل الخلفاء الراشدين على

غيرهم^(١).

[١٥٢٥] وذهب بعضهم إلى تخصيص أبي بكر وعمر رضي الله عنه

بذلك^(٢).

= مستقبلاً، فالحديث على عمومته، لعدم ذكر ما يخصه، وإن كنا نسلم كونه غير دال على إجماع أهل المدينة بالمفهوم المصطلح.

٣ - وقد شاع التهجم في بعض عبارات القوم، فقط يردوا به على كون إجماع أهلها إجماعاً بهذا المعنى، ولا داعي لهذا التهجم، فبين لابتها مثوى من ينبغي أن تحترم من أجله، ولا تعمل على سكانها أحكام سوء. هذا وإن كنا نعلم أن الأرض لا تقدر أهلها.

(١) وهو قول الإمام أحمد في إحدى الروايتين عنه، وبه قال أبو حازم من الحنفية. انظر المحصول (٢/١/٢٤٧)، والإحكام للآمدي (١/٣٥٧)، والإبهاج (٢/٣٦٧). وهؤلاء ذكروا المسألة بأن إجماع الخلفاء الأربعة حجة أم لا؟ لكن المصنف رحمه الله ذكره في معرض الترجيح، وأثبت أولاً أنه ليس بحجة، فليس بمرجح أيضاً، بالتبع. وانظر أيضاً أصول مذهب الإمام أحمد (٣٣٧) فما بعد.

(٢) لم أطلع على من تعرض لقائله. وإنما ينسب إلى البعض. ونقل الزركشي في البحر المحيط (٣/٤٢/ب)، عن أبي بكر الرازي هذا القول حكاية عن القاضي أبي حازم.

[١٥٢٦] واعلم أن ذلك يبتني على أصل، سنقرره في باب التقليد إن شاء الله تعالى، وهو أن قول آحاد الصحابة — من كانوا — ليس بحجة فإن نفينا كونه حجة، انتفى الترجيح أيضاً.

[١٥٢٧] وإن رام هذا القائل بما قاله: أن قول هؤلاء لا يقع إلا إجماعاً، ولا يسوغ خلافهم، فقد خرق — بما قاله — إجماع الصحابة، فإننا نعلم أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما كانا يخالفان في كثير من الأحكام، وهذا مما نعرفه نقلاً متواتراً، وكانا رضي الله عنهما لا ينكران تخالفاً، بل كثيراً ما رجعا عن مذهبهما فبطل ادعاء الإجماع بمجرد مذاهبيهما، وسنشرح القول في كتاب التقليد إن شاء الله تعالى^(١).

[١٥٢٨] وربما ذهب بعض العلماء إلى أن ما انتشر من قول الخليفة ولم يظهر عليه نكير، فهو إجماع، وما انتشر من قول غيره فليس بإجماع.

[١٥٢٩] ومنهم من قلب فقال: ما انتشر من قول غيره من غير نكير، فهو إجماع وما انتشر من قول الخليفة، ولم يظهر عليه نكير، فليس بإجماع، فإنه ربما يهاب فلا يخالف.

وهذا كما روى أن ابن عباس رضي الله عنه أظهر مذهبه في العول في الفرائض، فقال له بعض الصحابة: ما بالك! لم تبد ذلك في زمان عمر؟ فقال: كان رجلاً مهيباً، فهبته^(٢).

(١) راجع الفقرة [١٩٤٠] فما بعد.

(٢) هذا الأثر أخرجه ابن حزم في المحلى (٢٦٢/٩) في نقاش جرى بين زفر بن أوس وابن عباس في مسألة العول. وانظر سنن البيهقي (٢٥٣/٦)، وكنز العمال (٢٨/١١)، برقم (٣٠٤٨٩)، مشاورة.

[١٥٣٠] وذهب بعض العلماء ألى أن ما صدر مصدر القضاء وانتشر، فهو إجماع وما صدر مصدر الفتوى، فليس كذلك.

[١٥٣١] وصار بعضهم إلى قلب ذلك. فصير الفتوى المنتشرة إجماعاً، وما صدر مصدر القضاء، ليس بإجماع^(١).

[١٥٣٢] وكل هذه المذاهب باطلة عندنا، وما قدمناه عند القول بأن القول المنتشر مع سكوت العلماء عنه، ليس بإجماع. يرد على هؤلاء^(٢).

[١٥٣٣] وربما يستدل بعض هذه الطوائف، بأخبار في أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، نحو قوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي، أبي بكر وعمر»^(٣).

والكلام على مثل هذا الخبر يستقصى في التقليد.

[١٥٣٤] على أنا نقابلهم الآن بأخبار تعارض ما تمسكوا:

منها: ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: (إن أصحابي كالنجوم، بأيهم اقتديتم اهتديتم) وهذا ينفي التخصيص الذي ادعوه.

(١) وهو قول علي ابن أبي هريرة. وعلمه بأن الإمام لا يعترض عليه، وقد يكون السكوت لمحابة الإمام، بخلاف الفتوى.

(٢) راجع الفقرة [١٤٧٦] فما بعد.

(٣) أخرجه الترمذي (٦٠٩/٥)، في كتاب المناقب، باب مناقب أبي بكر وعمر رضي الله عنهما كليهما.

وقال هذا حديث حسن، وابن ماجه في المقدمة باب فضائل أصحاب رسول الله ﷺ (٣٧/١) رقم (٩٧)، وأحمد في مسنده (٣٨٢/٥، ٣٨٥)، ومواضع عدة.

وقال في معاذ: «أعرفكم بالحلال والحرام معاذ»^(١).

وقال في علي: «أنا مدينة العلم وعلي بابها»^(٢).

وقال له: «أنت مني بمنزلة هارون من موسى، ولكن لا نبي من بعدي»^(٣).

إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في جميع الصحابة عموماً، أو في بعضهم خصوصاً.



(١) أخرج الحديث أحمد في مسنده (٣/ ١٨٤، ٢٨١)، والترمذي في كتاب المناقب (٣٣٠/ ٥)، والطبراني، وابن عدي. وينظر الفتح الكبير (١/ ٢٠٦)، وفيض القدير (٢/ ٢١)، وكشف الخفاء (١/ ١١٧، ١٦٨، ١٨٤).

(٢) قال السخاوي في المقاصد الحسنة (٩٧)، حديث أنا مدينة العلم وعلي بابها، الحاكم في المناقب من مستدركه والطبراني في معجمه الكبير وأبو الشيخ بن حيان في السنة له، وغيرهم كلهم من حديث أبي معاوية الضرير عن الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس، مرفوعاً به، بزيادة «فمن أتى العلم فليأت الباب».

ورواه الترمذي في المناقب من جامعه (٥/ ٣٠٠)، وأبو نعيم في الحلية وغيرهما من حديث علي أن النبي ﷺ قال: أنا دار الحكمة وعلي بابها، قال الترمذي: هذا حديث غريب منكر. وقال السخاوي: أحسنها حديث ابن عباس بل هو حسن.

(٣) متفق عليه صحيح البخاري (٤/ ٣٠٠)، كتاب بدء الخلق باب مناقب علي بن أبي طالب.

وصحيح مسلم مع النووي (١٥/ ١٧٤، ١٧٥)، كتاب فضائل الصحابة والترمذي (٥/ ٦٤١)، كتاب المناقب وابن ماجه في المقدمة (٢٣)، رقم (١١٥).

(٢٦٣) باب القول في استصحاب الحال^(١)، والأخذ بالأقل، وما يتصل به

(١) الاستصحاب في الاصطلاح: ثبوت أمر في الزمان الثاني، بناء على أنه كان في الزمان الأول.

وهو معنى قولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان، حتى يوجد المزيل، فمن ادعاه فعليه البيان.

استصحاب الحال إما لأمر وجودي أو عدمي، عقلي أو سمعي.
قال الخوارزمي في الكافي: وهو آخر مدار الفتوى. وبه قال الحنابلة والمالكية.
وأكثر الشافعية منهم المزني والصيرفي ومن المتأخرين الرازي والآمدي والزركشي،
وهو قول الظاهرية.

ونقل عن جمهور الحنفية والمتكلمين كأبي الحسين البصري أنه ليس بحجة.
أما صاحب الكتاب، فقد فصل في هذه المسألة. حيث قال: إنه حجة على المجتهد
فيما بينه وبين الله تعالى. ولكن لا يصلح حجة على الغير.
والقول الرابع في المسألة لبعض الحنفية: إنه يصلح لابتداء العذر والدفع، ولا يصلح
حجة على الغير. وهذا قريب من الثالث.

مثاله: حياة المفقود، باستصحاب الحال حجة تصلح حجة لإبقاء ملكه، لا في
إثبات الملك له في مال مورثه.

والخامس: إنه يصلح للترجيح فقط.

راجع للتفصيل: البرهان (١١٣٥/٢)، والمحصول (١٤٨/٣/٢)، والإحكام
للآمدي (١٧٢/٤)، والإبهاج (١٦٩/٣)، والوصول (٣١٧/٢)، والمنخول
(٣٧٢)، وإرشاد الفحول (٢٣٧)، والبحر المحيط (٢١٨/٣)، المسودة (٣٤٢).

[١٥٣٥] اعلم، وفَّقك الله، أن القول في ذلك ينقسم: فربما يصح في بعض الأحوال. وربما لا يصح في بعضها^(١).

وها نحن نفصل القول الآن فيها.

فنقول: التمسك ببراءة الذمم على استصحاب، سائغ.

(١) قال الغزالي: يطلق الاستصحاب على أربعة أوجه. يصح ثلاثة منها. الأول: استصحاب النفي الأصلي إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي.

وهذا هو الذي ذكره المصنف وأجرى الخلاف فيه. قال القاضي أبو الطيب: هو حجة بإجماع القائلين لا حكم قبل الشرع.

والثاني: استصحاب العموم، إلى أن يرد تخصيص. واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ.

أما العموم فهو دليل عند القائلين به، وأما النص: فهو دليل على دوام الحكم بشرط ألا يرد نسخ، كما دل العقل على البراءة الأصلية بشرط ألا يرد سمع مغير، وهذا يجب العمل به إجماعاً.

والثالث: استصحاب حكم، دل الشرع على ثبوته ودوامه، كالملك عند جريان العقد المملك وكشغل الذمة عند جريان إتلاف أو التزام. وهو حجة عند الحنابلة والشافعية مطلقاً.

وعند الحنفية حجة في الرفع، لا في الإثبات.

والرابع: استصحاب الإجماع في محل الخلاف، وهو غير صحيح، ولا حجة فيه، (ملخصاً) راجع المستصفي (١/٢١٧ - ٢٣٢).

وهناك نوع آخر، وهو استصحاب الحكم العقلي عند المعتزلة، إذ يرون أن العقل يحكم في بعض الأشياء إلى أن يرد الدليل السمعي. وعند غير المعتزلة لا يجوز العمل به إذ لا حكم للعقل في الشرعيات.

[١٥٣٦] ووجه القول فيه، مع التصوير في صورة منصوصة، أن نقول: إذا/ ^(١) سأل الواحد من أصحاب الشافعي رضي الله عنه ^(٢)، عن وجوب الضحية ^(٣)، أو الوتر ^(٤)، فنفي الوجوب ولما طولب بالدليل، قال: الأصل براءة الذمة عن كل واجب، إلى أن تقوم الدلالة على ثبوت

(١) نهاية (١٦٤/ب).

(٢) أورد المصنف هنا بعض المصطلحات يحسن التنبيه عليها والإفصاح عن المراد بها تقريباً للأفهام. وهي: السؤال والسائل، بمعنى الاعتراض والمعتض.

والمجيب: هو المستدل والذي اعترض عليه، والمجتهد: من يبحث عن الحكم ليعمل به، لا للاعتراض ولا للإجابة عن الاعتراض.

(٣) اختلف العلماء في حكم الضحية على أربعة أقوال:

الأول: إنها واجبة على الغني دون الفقير، قاله أبو حنيفة وربيعه والأوزاعي والليث وبعض المالكية.

الثاني: إن اشتراها وجبت. قاله ابن القاسم من المالكية.

الثالث: إنها سنة واجبة، قاله محمد بن المواز.

الرابع: إنها سنة مستحسنة. وهو قول الجمهور من الصحابة والتابعين والأئمة.

راجع للتفصيل أحكام القرآن لابن العربي (١٩٨٨/٤)، ونيل الأوطار (١٩٨/٥)، والمغني (٦١٧/٨)، وبدائع الصنائع (٦١/٥)، والهداية (٧٠/٤)، والكافي (٤١٨/١)، والوجيز (٢١١/٢).

(٤) مذهب الجمهور أن الوتر غير واجب بل سنة، وخالفهم أبو حنيفة، فيقال: إنه واجب وروى عنه فرض، مراد الحنفية بالفرض عملاً لا علماً، وكذا في حاشية ابن عابدين إنه فرض لا عملاً. وواجب اعتقاداً وسنة ثبوتاً، والوتر ثبت بدليل ظني، فالمشهور عندهم أنه واجب. لكنهم قالوا هو فرض عملاً للتوفيق بين الروايات التي رويت عن الإمام أبي حنيفة. انظر للتفصيل المغني (١٥٩/٢ - ١٦١)، ونيل الأوطار (٣٥/٣ - ٣٧).

الواجبات. وإلا فحكم العقل، انتفاء الأحكام قبل ورود الشرائع، وهو مستصحب إلى أن يثبت بالأدلة إشغال الذمم.

[١٥٣٧] وإذا قال السائل: فما يؤمنك أن دلالة قامت على وجوب الوتر، ولم تعثروا^(١) عليها؟ فعند ذلك اختُلف.

فذهب بعضهم إلى أن المجيب، إذا قال: ليس علي إلا شدة التفحص والبحث على طلب الأدلة^(٢)، وقد بذلت فيها كنه جهدي، ولم أُكَلَّف إلا ذلك، فلتن كان عندك دلالة، فعليك إظهارها.

وهذا كما أن المجيب، إذا تمسك بلفظة عامة، فقال السائل: فما يؤمنك أن دلالة من أدلة الشرع تخصصها، وقد ذهلت عنها، فهذا تعد من السائل للحد المحدود له، وعليه إقامة المخصص إذا كان، فكذلك سبيل التمسك ببراءة الذمة، وهذا لعمرى مما يقوي مع القول بالعموم.

[١٥٣٨] والذي اختاره القاضي رضي الله عنه، أن قال: إذا عنت حادثة لمجتهد، فلم تقم عنده دلالة مقتضية وجوباً — بعد طلبه جهده، فله الأخذ بنفي الوجوب في حقه. فإنه لم يكلف إلا أقصى الطلب الداخل في مقدوره على استمرار العادة، فإذا فعل ذلك، فلم يجده كان له الأخذ بنفي الوجوب.

فأما إذا انتصب مسؤولاً، وأراد نصب دلالة يناظر عليها، فلا يستقيم له التمسك بذلك. فإن المجتهدين إذا تناظرا وتذكرا طرق الاجتهاد، فما

(١) كذا بصيغة الجمع.

(٢) كذا في الأصل جمع بين البحث والطلب في سياق واحد. وقد يكون معنى الكلام «ليس على إلا شدة التفحص والبحث، في طلب الأدلة».

«يفي»^(١) المجيب منهما، أن يقول: لا دليل على الوجوب، وهل هو في ذلك إلا مدع، فلا تسقط عنه عهدة الطلب بالدلالة، وإن كان يسوغ التعويل على ما قاله في حق نفسه، فتأمل ذلك. ونزله على هذه الرتبة، فهي المرضية من الأقاويل^(٢).

[١٥٣٩] فإن قيل: فما قولكم في التمسك بالعموم، مع اعتقاد جواز

ما يخصه؟

قلنا: أما العموم فلا نقول به^(٣)، وإن اقتضت قرينة حال تعميمها^(٤). وهو ما نقطع به، ولا يجوز ورود ما يخصه إلا على سبيل النسخ.

[١٥٤٠] فإن قيل: فلو قال السائل: ما يؤمنك أن الذي تمسكت به

منسوخ، ولم يبلغك ناسخه؟

قلنا: [هذا]^(٥) الآن تعدّ من السائل، «فليبيدي»^(٦) الناسخ، إن كان، فإنّ المكلفين «معتقدون»^(٧) بالتمسك بالأخبار الصحيحة، ولا يمنعهم عنه تجويز النسخ، ويقوي ذلك على الأصل الذي قدمناه، من أن النسخ لا يثبت

(١) في البحر المحيط نقل هذا النص. وفيه «يغنى» مكان «يفي» وهو أوفى بالمقصود، لكنني رأيت في إرشاد الفحول هذا النص كما هنا.

(٢) سبق ذكر بعض هذه الأقاويل.

(٣) المشهور عن القاضي في مسألة العموم هو الوقف.

(٤) الضمير راجع إلى الصيغة، المفهوم من لفظ العموم.

(٥) زيادة من المحقق.

(٦) كذا في الأصل، بإثبات الياء.

(٧) في الأصل «معتقدون» وهو تحريف.

[في] ^(١) حق من لم يبلغه .

[١٥٤١] وما يليق بمضمون استصحاب حكم . «وتصوير» ^(٢) ذلك أن قائلاً لو قال: من شرع في الصلاة بتيمم ، وإجماع العلماء على انعقاد صلاته ، فإذا تمكن من استعمال الماء أثناء الصلاة ، فما سبق من الإجماع في صحة الصلاة ، يستصحب ، فهل يكون ذلك حجة ، يسوغ التمسك بها؟ ^(٣) .

ما صار إليه كافة المحققين : أن ذلك ليس بحجة .

[١٥٤٢] وذهب أصحاب الظاهر إلى أنه حجة ، ونراهم يشغفون بها في كثير من المسائل .

[١٥٤٣] والدليل على بطلان ما صاروا إليه ، أن نقول: إذا انعقد الإجماع على انعقاد الصلاة ، باستدامتها عند رؤية الماء ، لا تخلون فيها ، إما أن تقولوا: هي على الضرورة التي أجمعوا على الحكم فيها ، أو تقولوا: هي غيرها .

فإن قلتم إنها عينها ، فهذا جحد الضرورة ، فإننا نعلم أن استدامة ^(٤)

(١) زيادة من المحقق .

(٢) كذا في الأصل ، ولعل الصواب «فتصوير» وبه يتضح المعنى .

(٣) هذه المسألة يعنونونها باستصحاب حكم الإجماع في محل الخلاف ، ذهب الجمهور منهم صاحب الكتاب والشيخ أبو إسحاق وابن الصباغ والغزالي إلى أنه ليس بحجة ، وذهب أبو ثور وداود الظاهري إلى الاحتجاج به ، ونقله ابن السمعاني عن المزنى وابن سريج والصيرفي وابن خيران واختاره الآمدي وابن الحاجب . انظر البحر المحيط (٢٢٠/٣) ، (مخطوط) ، والتبصرة (٥٢٦) ، والإحكام للآمدي (١٨٥/٤) .

(٤) نهاية (١/١٦٥) .

الصلاة عند رؤية الماء «عند»^(١) انعقاد الصلاة عند عدم الماء . والذي يحقق ذلك : أن القول بانعقاد الصلاة مع القول بعدم انعقادها وتقدير ذلك مع وضوحه تكلف .

وإن هم قالوا : إنهما حادثان .

فيقال «لهم»^(٢) : فموضع الإجماع ، الحادثة «الأولى»^(٣) فلم قلت : إن الإجماع إذا استيقن في حادثة ، وجب «نقلها»^(٤) إلى أخرى .

[١٥٤٤] فإن قالوا : لأن الإجماع ، إذا انعقد ، فالأصل بقاؤه . إلا أن يقوم دليل على ارتفاعه .

قلنا : الأمر على ما ذكرتموه ، ولكن لا سبيل إلى رفع الإجماع عن محل الإجماع ، فأما تقدير إجماع في غير محل الإجماع ، فتحكم لا خفاء به .

والذي يوضح الحق في ذلك : أنه لو كان ما ذكرتموه ، تمسكاً بإجماع لما ساغ الاعتصام بأخبار الآحاد فيه ، وقد وافقتمونا أنه لو صح عن رسول الله ﷺ خبر نقله الآحاد ، واقتضى الخروج من الصلاة عند رؤية الماء ، فيتمسك به .

وإن كان لا يسوغ التمسك بخبر الواحد في موضع الإجماع .

[١٥٤٥] فإن قالوا : فالحادثة الثانية ، تعتبر بموقع الإجماع^(٥) !

(١) كذا في الأصل . ولعل الصواب «بعد» .

(٢) «لهم» مكرر في الأصل .

(٣) في الأصل «أولى» بدون الألف واللام .

(٤) لعل الصواب «نقله» .

(٥) نقل الزركشي وابن السبكي قول الشيخ أبي إسحاق عن القاضي أبي الطيب أنه كان يقول : داود لا يقول بالقياس الصحيح ، وهنا يقول بقياس فاسد . لأنه حمل حالة الخلاف على حالة الإجماع من غير علة جامعة .

قلنا: فهذا تصريح منكم بقياس، ولا نصدكم عنه، بعد أن توفروا عليه شرائط، من «التجوز»^(١) والطرذ وتثيت «معنى الأصل»^(٢)، وأنى يصح ذلك منكم، مع إنكاركم القياس.

فاجتزىء بهذا القدر في الرد عليهم، واعلم أنه محتو على كل ما شرطه القاضي رحمه الله «تكريراً» أو تقديرأ.

ثم ذكر رضي الله عنه، لهم شبهأ، يتضح فسادها، والذي يعولون عليه، ما ذكرناه أسئلة على دليلنا، فمما نقله القاضي رضي الله عنه، أن قال.

[١٥٤٦] فإن قالوا: إذا ثبت عندنا موت خليفة في زمان، فيستصحب ذلك في جملة الأزمان المستقبلية، وإن نقل إلينا الموت في وقت مخصوص، في هذيان طويل. ولولا أن القاضي أورده، لكان الإضراب عنه أولى.

فنقول: إنما علمنا استمرار الموت، لأننا علمنا ضرورة في اطراد العادات أن الأموات لا يحيون إلى قيام الساعة، ولهذا من «المعنى»^(٣) اعتقدنا استمرار الموت، لا لما ذكرتموه، من استصحاب الحالة [التي]^(٤) سبقت.

ولهم من هذه «الطرز» جمل^(٥)، لا تعجز عن التفصي عنها، بعد ما أحطت علماً بمقصود الباب.

(١) في الأصل «التحوير».

(٢) معنى الأصل: يعني علة الأصل.

(٣) كذا في الأصل بزيادة «من» وأظنها من الناسخ.

(٤) زيادة من المحقق، ليست في الأصل.

(٥) الطرز واحده طراز. والطرز بمعنى الهيئة والنمط والكلمة معربة أصلها في الفارسية

من تراز، وهو التقدير المستوى. الصحاح (٢/٨٨٣)، وتاج العروس (٤/٤٨).

(٢٦٤) فصل الأخذ بالأقل

[١٥٤٧] ومما يتعلق بما نحن فيه، الأخذ بالأقل^(١).

وتصويره: أن من صار إلى أن دية اليهودي ثلث دية المسلم^(٢)، فلو طولب بإقامة الدلالة عليه، فقال: هذا القدر متفق عليه، وهو الأقل، والباقي مختلف فيه، فهل يكون ذلك دلالة؟

[١٥٤٨] قال القاضي رضي الله عنه: حكى عن الشافعي رضي الله عنه، التمسك بمثل ذلك. ثم قال: والظن به خلاف ذلك، ولعل الناقل عنه زل في نقل كلامه^(٣).

(١) حقيقة هذه المسألة — كما قاله ابن السمعاني — أن يختلف المختلفون في مقدار الاجتهاد على أقاويل، فيؤخذ بأقلها عند إعواز الحكم، إذا لم يدل على الزيادة دليل.

ولها تعريفات أخرى، يرجع إلى البحر المحيط (٣/٢٢٢/أ).

(٢) القول بأن دية الكتابي — اليهودي والنصراني — ثلث دية المسلم، وهو مذهب الشافعية. ورواية عن أحمد.

والقول الثاني: إن دية نصف دية المسلم، وهو قول المالكية وهو ظاهر مذهب الحنابلة.

والثالث: إنها كدية المسلم، وهو قول الحنفية.

راجع المغني (٧/٧٩٣)، والكافي (٢/١١١٠)، والهداية (٤/١٧٨)، والأم (٦/١٠٥)، والوجيز (٢/١٤١).

(٣) قال ابن السبكي في الإبهاج: فإن قلت: هل الأخذ بأقل ما قيل تمسك بالإجماع؟

قلت: قال بعض الفقهاء ذلك. وعزاه إلى الشافعي، وهو خطأ عليه رضي الله عنه.

قال القاضي أبو بكر: ولعل الناقل عنه زل في نقل كلامه. انظر الإبهاج (٣/٦).

وقال الغزالي في المستصفى: هو سوء الظن به، ظن ظانون أنه — أي القول بدية =

[١٥٤٩] فالذي نرتضي من المذاهب، أن يقال: أما الأقل فثابت إجماعاً.

وأما نفي ما عداه، فموقوف على الدليل، فإن قامت دلالة على نفي ما سواه، انتفى، وإن قامت دلالة على نفي الوجوب... (١).

وأما أن يقال: ليس الإجماع على ثلث الدية يتضمن نفي الزائد عليه^(٢)، فلا وجه له، ولا سبيل إليه، فإن الإجماع على الشيء لا يدل على نفي سواه.

[١٥٥٠] ويتصل بهذه الجملة، أن الإجماع على الأقل / إذا ثبت وتفحص المجتهد عن الأدلة، فلم يعثر على دلالة يقتضي إيجاباً، فيما وراء

= اليهودي ثلث دية المسلم — تمسك بالإجماع. وهو سوء ظن بالشافعي رحمه الله. فإن المجمع عليه وجوب هذا القدر، فلا مخالف فيه.

ولا إجماع فيه، بل لو كان الإجماع على الثلث، إجماعاً على سقوط الزيادة، لكان موجب الزيادة خارقاً للإجماع، وكان مذهبه باطلاً على القطع. ولكن الشافعي أوجب ما أجمعوا عليه، وبحث عن مدارك الأدلة، فلم يصح عنده دليل على إيجاب الزيادة فرجع إلى استصحاب المال في البراءة الأصلية التي يدل عليها العقل. فهو تمسك بالاستصحاب ودليل العقل، لا بدليل الإجماع، المستصفي (٢١٦ - ٢١٧)، وقد تعرض الآمدي لهذه المسألة في الأحكام. فانظر (٤٠٣/١) منه، والبحر المحيط (٢٢٢/٣ - ٢٢٣).

(١) هكذا في الأصل، الكلام غير تام، والظاهر أن هنا سقطاً، وهو جواب الشرط. وقد يكون جوابه أيضاً «انتفى».

(٢) كذا وقع في الأصل، وهو عكس مقتضى السياق، ولعل الصواب بدون «ليس» أي «أما أن يقال: الإجماع على ثلث الدية، يتضمن نفي الزائد عليه، فلا وجه له، ولا سبيل إليه». فتأمل.

الأقل/ ^(١) فيسوغ له التمسك بحكم العقل في براءة الذمة، على الترتيب الذي بعثناه لك في صدر الباب، فهذا مقصود الباب وسره فتدبره.

[١٥٥١] واعلم أن المقصود لا يثبت إلا بطريقتين:

«إحدهما»: انتصاب دلالة مقتضية حكماً.

والأخرى: انتفاء الأدلة المقتضية شغل الذمة، فإذا انتفت استصحب

حكم العقل.

فصل (٢٦٥)

(تحقيق القول في أن اليقين لا يترك بالشك)

[١٥٥٢] قال القاضي رضي الله عنه: قد بنى الفقهاء جملاً من مسائلهم

على أن اليقين لا يترك بالشك ^(٢). وهذا مما يجب تحصيل القول فيه.

فنقول: اليقين إذا تحقق، لم يتصور معه شك، فضلاً عن ترك اليقين به

إذا تيقن! والشك «ينافيه» ^(٣).

فليس المعنى بقول الفقهاء «لا يترك اليقين بالشك» ^(٤) المتيقن المقطوع

به. ولكن عنوا بذلك، أن ما سبق استيقانه، ثم انقضى اليقين، ولم يستيقن

(١) ما بين المنحرفين مكرر في الأصل.

(٢) أورد الإمام هذه المسألة — اليقين لا يترك بالشك — لأن لها علاقة بموضوع

الاستصحاب، وكأنه تفرغ عليها فإن الاستصحاب يتضمن أمراً يقيناً، وهو العدم

الأصل أو النص أو العموم — عند القائلين به — وما إلى ذلك. فلا يصار إلى غيره

إلا بعد زوال اليقين. انظر الأشباه والنظائر لابن نجيم (٥٦).

(٣) في الأصل اقتصار على «ينا» وكأنه مكتوب «بناء» والصحيح المثبت.

(٤) ولهم تعابير أخرى للمعنى نفسه، مثل: اليقين لا يزول بالشك، أو لا يرفع أو لا

يدفع بالشك.

ارتفاع ما «استيقناه»^(١) أولاً فطرق الشك لا يتضمن ارتفاع الحكم مما استيقناه أولاً وهذا نحو من يتطهر يقيناً، ثم يشك بعد ذلك في انتقاض الطهارة، فلا يرتفع حكم ما سبق من الطهارة المستيقنة، بالحدث المشكوك فيه.

[١٥٥٣] ثم اعلم، أن هذا ما لا يطرد القول فيه، فقد تقوم الدلالة بترك حكم ما سبق «منهن»^(٢) عند طروء الشك والالتباس، وذلك نحو أن يتزوج الرجل نسوة، ثم يطلق واحدة منهن، لا بعينها، فلا يجوز له أن يقرب واحدة منهن، حتى تبين المطلقة منهن، وإن كانت كل واحدة، قد سبق فيها استيقان النكاح، ولم نقطع «بطلاق»^(٣).

[١٥٥٤] وكذلك إذا كان مع الرجل آنية، فيها ماء طاهر، فاختلطت تلك الآنية بأواني، بعضها طاهرة وبعضها نجسة، وكل «آنية»^(٤) سبق فيها استيقان الطهارة، وإنما النجاسة طارئة عليها، ومع ذلك لا يجوز التمسك

(١) في الأصل «استيقاه» وهو تصحيف ومعنى الكلام: أن مجرد طرق الشك لا يلزم منه ارتفاع الحكم الذي سبق استيقانه.

(٢) كذا وقع في الأصل هذا اللفظ، ولم يتبين لي موقعه في نظم الكلام، ولعل الناسخ رحمه الله تزحلق نظره إلى السطر الثاني حيث فيه كلمة «منهن» فكتبها، ثم عاد إلى السير الطبيعي، ولم يشطب هذه الكلمة.

(٣) في الأصل «بطلان» وهو تصحيف. والمعنى: لم نقطع بطلاق كل واحدة منهن.

وفي مسألة طلاق إحدى الزوجات لا بعينها ثلاثة أقوال:

الأول: إنها تخرج بالقرعة، وبه قال أحمد.

الثاني: يطلقن جميعاً، وهو قول مالك.

الثالث: له أن يختار أيتهن شاء، فيوقع عليها الطلاق، وهو مذهب أبي حنيفة والشافعي، المغني (٧/٧٥١).

(٤) في الأصل «آنية» لا يستقيم بدون إضافة الضمير.

بحكم ما سبق من اليقين .

فيخرج لك عما قلناه: أن استصحاب حكم اليقين مما ينقسم حكم الشرع فيه: ولا يجوز التمسك به في منازل الأدلة، وأن استحصاه نازل منزلة استصحاب الإجماع، وما قدمنا القول فيه أولاً^(١).

(٢٦٦) القول في أن «النافي»

هل تتوجه عليه الطلبة بإقامة الدلالة

[١٥٥٥] ما صار إليه المحققون من الأصوليين، أن من نفى حكماً عقلياً أو شرعياً. فهو في توجه الطلبة عليه بإقامة الدليل، نازل منزلة المثبت^(٢).

[١٥٥٦] وذهبت شاذمة من الناس إلى أن من نفى حكماً شرعياً أو عقلياً، فليس عليه إقامة الدلالة^(٣).

(١) حاصل الكلام أنه يصح في بعض الأحوال ولا يصح في بعضها، وليس هو على إطلاقه وطرده.

وقد ضرب المصنف المثل لكلتا الحالتين، فمن الأول: طرؤ شك الحدث بعد استيقان الطهارة فهنا الطهارة لا تزول بالشك ومثله إذا تيقن الحدث وشك في الطهارة فهو محدث. ومن الثاني: من طلق إحدى نسائه لا بعينها. فلا تحل له واحدة منهن، مع سبق استيقان الحل فيهن، إلا بعد تبين المطلقة.

(٢) وهو مذهب الحنفية وأكثر الشافعية وأكثر الحنابلة، بل هو رأي جمهور الفقهاء والمتكلمين، وهو الراجح.

(٣) وهو قول بعض أصحاب الظاهر.

وفي المسألة قول ثالث: وهو الفرق بين العقلية والشرعية. فقالوا: عليه الدليل في نفي العقلية دون الشرعية. انظر المستصفى (١/٢٣٢)، والتبصرة (٥٣٠). والإحكام للآمدي (٤/٢٩٤)، والوصول إلى الأصول (٢/٢٥٨)، والبحر المحيط (٣/٢٢٤/١)، هذا وقد ذكر الزركشي في المسألة تسعة أقوال.

[١٥٥٧] والدليل على بطلان ذلك، أن نقول: من نفى حكماً، لم تخل حالته فيما نفى، إما أن يكون جاهلاً بما نفاه، أو مشككاً، أو عالمًا به.

فإن كان جاهلاً بما نفاه أو مستريباً فيه، فليس عليه إقامة دلالة في إثبات الريب والشك. إذ لا تدل الأدلة على الاسترابة، وقد قدمنا في صدر الكتاب بأن الشبهة «لا تتضمن»^(١) الإفضاء إلى الجهل والشك وغلبات الظنون ولكن الأدلة هي التي تؤدي إلى العلم بمدلولاتها.

فهذا لو زعم النافي أنه جاهل أو مستريب.

وإن زعم أنه عالم بما نفاه/^(٢)، فالنفي مما يعلم كالإثبات، فيقال له: للعلم بالمعلوم طريقان: أحدهما: الضرورة، والآخر: الاستدلال.

فإن كنت تعلم نفي ما نفيت ضرورة، فيجب أن تشاركه فيه، ولو ساغ ادعاء، الضرورة في «نفي»^(٣) المنفيات، ساغ ادعاؤها في إثبات المثبتات. فتعارض الأقوال، ويسقط الجدل.

فإذا بطل ادعاء الضرورة في غير موضعه، فلا طريق للعلم بالنفي، إلا الاستدلال، وهذا ما لا محيص للخصم عنه.

[١٥٥٨] ثم نقول: لو صحت هذه الطريقة، لصح أن يقال: إن من أنكر حدث العالم، أو جحد الصانع، فلا تتوجه عليه طلبه بإقامة حجة! وكذلك من نفى صفات الله تعالى، أو نفى وجوده من الباطنية، وفي هذا اجتراء عظيم على أصول الدين.

(١) في الأصل «لا يتضمن» وهو خطأ.

(٢) نهاية (١/٦٦).

(٣) في الأصل «بعض» وهو تحريف.

[١٥٥٩] ثم نقول: «ما»^(١) من إثبات يدل عليه، إلا ويمكن أن يعبر عنه بالنفي توصلًا إلى إسقاط الحجاج حتى يقال: من سئل عن حدث العالم، فلا دليل عليه، إذ مقصوده نفي القدم، وهذا «يطرد»^(٢) لك في معظم مسائل الإثبات، فتبين أن المصير إلى هذا المذهب، خبط وجهل من قائله بحقائق الأصول.

[١٥٦٠] وربما استدل ناصر هذا المذهب، بأن قال: إذا ادعى رجل مالا. فالحجة والبيئة على المدعي، ولا حجة على المدعى عليه، قالوا: وما ذلك إلا لأن المدعى عليه ناف، والمدعي مثبت.

وهذا الذي ذكروه، باطل من أوجه: —

أحدها: أن المدعى عليه قد يكون مثبتاً، والحكم مع ذلك كما قالوه، فإن من ادعى على رجل داراً في يده، قال: «هذه الدار التي في يدك. لي وليست لك أيها المدعي»، وقال المدعى عليه: «لا، بل هي لي»^(٣)، وليست لك أيها المدعي». «فقد»^(٤) أثبت كل واحد منهما الملك لنفسه، ونفاه عن صاحبه، واستويا في النفي والإثبات.

ويتخصص المدعي مع ذلك، بإقامة البيئة، دون المدعى [عليه]^(٥).

على أن كثيراً من الفقهاء صاروا إلى أن يمين المدعى عليه، مع الظاهر

(١) غموض في الأصل.

(٢) رسمه في الأصل هكذا «يطر».

(٣) في الأصل «لك» وهو خلاف مقتضى السياق.

(٤) في الأصل «وقد»، والصواب المثبت.

(٥) سقط في الأصل، وهو لا بد منه.

الذي يقوي حاله، نازل منزلة البينة في حقه، إذ المدعى عليه، هو الذي تقوى «جنبته»^(١)، إما بيد^(٢)، أو بنفي، والأصل الانتفاء، فسقط ما قالوه من هذا الوجه.

والذي يحقق ذلك: أن «المدعى عليه»^(٣) إذا أقام البينة، وضعف بها جنبه المدعى عليه، فيتصور منه إقامة البينة حيثئذ، على الاختلاف بين العلماء في بينة الخارج والداخل.

على أنا نقول: ليس ما تمسكتم به، من قبيل ما نحن فيه، وذلك أن إثبات الشهادة في جنبه المدعي مما يثبت شرعاً، ونحن نجوز تقديره، أن يرد الشرع بتخصيص المدعى عليه — إذا اختص باليد — بالبينة، دون المدعي.

فإذا كنا نجوز كل واحدة منها، فليست الشهادة من قبيل الحجج على التحقيق فإنها لا تفضي إلى العلم، وإنما نحن معكم فيمن يدعى العلم بنفي «فإن» عليه إقامة الدلالة على ما علمه، إذا لم يكن مما يعلم اضطراراً، فبطل ما عولوا عليه من كل وجه.

فصل (٢٦٧)

لا يمكن إثبات الإجماع بخبر من أخبار الآحاد

[١٥٦١] ذكر القاضي رضي الله عنه خلل الكلام فصلاً لا يكاد يخفي،

أنه قال: من أراد أن يثبت الإجماع ويبين أنه حجة قاطعة، بخبر من أخبار

(١) «الجنبه» بإسكان النون وفتحها: الناحية. الصحاح (١/١٠١).

(٢) هنا في الأصل زيادة «و» ولا محل لها هنا.

(٣) كذا في الأصل، ولعل الصواب «المدعي» بدون «عليه»، لأن أحدهما مدع والآخر مدعى عليه، وقد تكررت كلمة «عليه» في كلا الموضعين.

الآحاد، فلا يجد إلى ذلك طريقاً. وذلك أن الإجماع إذا ثبت، فهو حجة مقطوع بها. والخبر إذا نقله الواحد لا يفضي إلى العلم.

والذي^(١) يحقق ذلك أن خبر الواحد لا يسوغ اتباعه حجة قاطعة مقتضية عملاً بما لا يقتضي العلم، ولكن إنما يستدل على كون الخبر مقتضياً العمل بدلالة قاطعة وإن لم [يكن]^(٢) الخبر في نفسه مقتضياً للعلم.

[١٥٦٢] والجملة في ذلك أن إثبات الأمارات على الأحكام لا يتقرر إلا بالأدلة القاطعة وإن لم تكن الأمارات في أنفسها قاطعة ولا مقتضية علماً. وهذا مجمع عليه بين الأصوليين، وسنقره في كتاب التقليد، إن شاء الله تعالى.

فإذا كان الذي يفضي إلى العلم لا يثبت حجة إلا بدلالة قاطعة، فلأن نقول: لا يثبت الإجماع مع كونه قاطعاً إلا بدلالة قاطعة، أولى وأحرى^(٣).

واعلم أنه قد شذ عنا أطراف من الكلام في أحكام الإجماع. كلها محالة على القول في وجوب العمل بقول الصحابي. وسيرد ذلك مستقصى إن شاء الله تعالى.



(١) نهاية ق (١٦٦/ب).

(٢) سقط في الأصل.

(٣) قال الآمدي في الأحكام: اختلفوا في ثبوت الإجماع بخبر الواحد — فأجازه جماعة من أصحابنا وأصحاب أبي حنيفة رحمه الله والحنابلة: وأنكره جماعة من أصحاب أبي حنيفة وبعض أصحابنا كالغزالي. مع اتفاق الكل على أن ما ثبت بخبر الواحد لا يكون إلا ظنياً في سنده. وإن كان قطعياً في متنه. ثم قال بعد ذكر حجج الفريقين، والظهور في هذه المسألة للمعترض من الجانبين دون المستدل فيها. راجع الأحكام (٤٠٤/١) المستصفي (٢١٥/١) الإبهاج (٣٩٤/٢) ونهاية السؤل (٣١٨/٣).

كتاب القياس

(٢٦٨) القول في حقيقة القياس

[١٥٦٣] قال القاضي رضي الله عنه أهم ما نبدأ به في أحكام القياس، ذكر حقيقة القياس ومعناه^(١) والذي يتميز به عن غيره «ويتعرف»^(٢) به في نفسه. فإن طرق الاجتهاد في الأحكام تنقسم إلى ضروب من الاستدلال، يقول بها منكروا القياس في الشريعة، فنحقق القياس وحده ليكون خوضنا في إثباته والرد على من رده، على بصيرة.

(١) لم يذكر إمام الحرمين هنا معنى القياس لغة، ولا يخلو كتاب من كتب أصول الفقه بذكره - ولذلك أحببت أن أذكر معناه اللغوي لتمام الفائدة يقال: قست الشيء بالشيء - يعني قدرته على مثاله - ويقال بينهما قيس رمح وقاس رمح، أي قدر رمح. وتقيس فلان، إذا تشبه بهم أو تمسك منهم بسبب إما بحلف أو جوار أو ولاء. وتذكر الكتب الأصولية معنى لغوياً آخر وهو المساواة يقال - فلان لا يقاس بك. أي لا يساويك. آخذاً من قول الشاعر خف يا كريم على عرض يدنسه مقال كل سفیه لا يقاس لكا.

انظر الصحاح للجوهري (٩٦٨/٣) القاموس المحيط للفيروز أبادي (٢٥٣/٢) المعجم الوسيط (٧٧٥/٢).

(٢) في الأصل، نتعرف.

(٢٦٩) تعريف القاضي للقياس

[١٥٦٤] فالذي اختاره القاضي في القياس والتعبير عنه أن قال:
القياس حمل أحد المعلومين على الآخر، في إيجاب بعض الأحكام لهما،
أو في إسقاطه عنهما، بأمر جمع بينهما من إثبات صفة وحكم لهما، أو نفي
ذلك عنهما.

فكل ما تجمعت فيه هذه الأوصاف فهو قياس، وما انخرم فيه وصف
من هذه الأوصاف، فليس بقياس.

وقد كثرت عبارات الأصوليين في تحديد القياس، ونحن نؤمى إلى
جمهورها إذا ذكرنا معنى الحد الذي ذكرنا.

(٢٧٠) شرح التعريف، مع رد التعاريف الأخرى للقياس

[١٥٦٥] فأما قولنا: هو حمل أحد المعلومين على الآخر، فقد أثرناه
واخترناه دون عبارات أقيمت مقامه. فإن من الناس من قال: هو حمل شيء
على شيء ومنهم من قال هو حمل الشيء على شبيهه. ومنهم من قال هو
حمل الفرع على أصله^(١).

(١) قال إمام الحرمين في بحث ماهية القياس — أقرب العبارات ما ذكره القاضي. ثم
قال إنا إذا أنصفنا، لم نر ما قاله القاضي حداً. فإن الوفاء بشرائط الحدود شديد،
وكيف الطمع في حد ما يتركب من النفي والإثبات والحكم والجامع؟ وتعريف
القاضي للقياس هو ما اعتمده جمهور الأصوليين مثل الإمام الغزالي في المنحول
والمستصفى وقال الإمام الرازي أسد ما قيل في هذا الباب وجهان — الأول للقاضي
أبي بكر وهو هذا، والثاني لأبي الحسين البصري — وهو أنه تحصيل حكم الأصل
في الفرع لاشتباههما في علة الحكم عند المجتهد — ثم عدل الإمام الرازي هذا
التعريف بقوله — «إثبات حكم معلوم لمعلوم آخر، لأجل اشتباههما في علة الحكم =

وكل هذه العبارات مدخولة في شرط الحدود، فإن من شرطها أن تكون جامعة لأقسام، لا يشذ عنها شيء منها.

ومن أقسام القياس اعتبار معدوم بمعدوم وحمل منتف على منتف، كما أن من أقسامه حمل موجود على موجود. واسم الشيء يتخصص بالموجود على أصول أهل الحق.

فإذا قيل في حد القياس هو حمل موجود على موجود، كان ذلك ضرباً من التخصيص وكذلك إذا قيل: حمل شيء على شيء.

وكذلك وجه الدخل في قول من قال: هو حمل الشيء على شبيهه، فإن الاشتباه إنما يتحقق بين موجودين، ولا يتصور أن شابه معدوماً معدوم، وإن كان حمل المعدوم من ضروب القياس.

وكذلك الفرع والأصل، فإنهما اسمان خاصان، ولا يطلقان إلا على موجودين مستدعيين في إطلاقهما الوجود.

والأولى ما قدمناه عن ذكر المعلوم. فإن ذكر المعلوم ينطلق على المعلوم^(١) انطلاقه على الموجود.

= عند المثبت. وقد قال الرازي بعد ذكر تعريف القاضي للقياس — واختاره جمهور المحققين منا — وعرفه الشوكاني بقوله «استخراج مثل حكم المذكور لما لم يذكر بجامع بينهما» وقال هذا أحسن ما يقال في حده، وتأمله تجده صواباً إن شاء الله.

راجع — البرهان (٧٤٥/٢) المستصفى (٢٢٨/٢) المنحول (٣٢٣) الوصول إلى الأصول (٢١٦/٢) المعتمد (٦٩٧/٢) إرشاد الفحول (١٩٨) تيسير التحرير (٢٦٣/٣) البحر المحيط (٦٣/٣)، ١٦٤، ب).

(١) هنا في الأصل وانطلاق، ولا أرى لها محلاً.

[١٥٦٦] فأما قولنا في إيجاب بعض الأحكام لهما أو في إسقاطه عنهما، فإن ما رمنا بهذه الجملة شيآن^(١) اثنان.

أحدهما: أن الجمع بين شيئين من غير إيجاب حكم لهما أو نفي حكم عنهما لا يكون قياساً وذلك نحو قول القائل: الماء والخمر مائعان، مع الاقتصار على هذا القدر. وأمثاله لا يعد قياساً. فإن قائله لم يوجب لهما في كونهما مائعين حكماً ولم ينف عنهما حكماً.

والمقصد الآخر أنا لم نخصص قولنا بإثبات الحكم، بل جمعنا بين النفي والإثبات، فإن من الأقيسة ما يتضمن نفياً كما أن منهما ما يتضمن إثباتاً.

ومن الحادين من يقتصر في حده على الإثبات فيقول: هو حمل الشيء على شبيهه في إثبات حكم لهما. ويقتصر على ذلك، وفيه إخراج بعض المحدود عن قضية الحد.

[١٥٦٧] وأما قولنا: «بأمر جمع بينهما» فقد اخترنا هذه العبارة دون عبارات أطلقها كثير من الأصوليين في هذه المنزلة. ومنها أن قالوا: «بأمر يوجب الجمع بينهما».

ومنهم من قال: «بأمر يتضمن الجمع بينهما» أو «يقتضي الجمع بينهما» وكل عبارة من هذه العبارات مدخولة.

وذلك أنك قلت: بأمر يوجب الجمع بينهما، اقتضى ذلك التعبير عن القياس الصحيح الذي اجتمع فيه الفرع والأصل في أمر يوجب اجتماعها.

(١) نهاية (١٦٧/أ).

وشرط الحد — إذا أطلقته — أن «ينطوي»^(١) على الفاسد حقيقة كما ينطلق على الصحيح. فلا معنى لتخصيص الصحيح بالحد، عند المطالبة بتحديد القياس المطلق، وهذا كما إذا سئلنا عن حد النظر لم نخصص في الحد النظر الصحيح عن الفاسد من النظر.

فإذا قلنا: «لأمر جمع بينهما فيهما» ولم نتعرض لإيجاب واقتضاء بالحد — كما ذكره آخرون — كنا قاصدين إلى استغراق أنواع القياس بالحد.

فلو قال قائل: لا ينطلق اسم القياس إلا على الصحيح، كان متحكماً، لا يكثرث بقوله. فإننا نعلم أن اسم القياس ينطلق عليهما جميعاً فيقال له: هذا قياس فاسد وهذا صحيح. فإن اندفعوا في تثبيت ما قالوه في الاستشهاد بمسائل من الفروع، نحو قول القائل «والله لا أصلي» ثم عقد صلاة فاسدة، فلا يحث في يمينه، فهذا ضرب من الهذيان.

فإن الإطلاقات واللغات لا تثبت بآحاد المسائل في الشريعة، ونحن نعلم قطعاً في حقيقة اللغة أن اسم القياس يتناول الذي يحكم بصحته، كما يتناول الذي يحكم بفساده. فما يغني خصومنا التمسك بآحاد المسائل. فقد ذكرنا إذاً جملًا من العبارات المذكورة في حد القياس في خلل الكلام، وبيننا اختلالها.

(٢٧١) ذكر بعض التعاريف الأخرى للقياس، وإبطالها

وها نحن نذكر عبارات ذكرها آخرون في تحديد القياس.

[١٥٦٨] فمما قالوه: أن القياس هو إصابة الحق، إذا وقع عن

(١) كذا في الأصل — والأولى «ينطلق».

نظر^(١) وهذا غير مستقيم من أوجه :

أحدها : أن إصابة الحق هي العلم بالحق ، فكان محصول ما قالوه تسمية العلم الواقع عن النظر قياساً ، وهذا ما لا سبيل إليه .

فإن النظر المؤدي إلى العلم أولى بهذا الاسم من العلم . وهذا كما أن قائلاً لوحد الدليل المؤدي إلى العلم بالمدلول ، كان مخطئاً . فكذا سبيل ما نحن فيه .

والذي يوضح ذلك أن العلم بالشيء إذا وقع ضرورة فهو مجانس للعلم به إذا وقع استدلالاً ، ومن حكم المتماثلين أن يستويا في الأوصاف الجائزة والواجبة والأوصاف المستحيلة ، ولا ينبغي في حكم الحد أن يشتمل على الشيء وينفي مثله .

والوجه الآخر أن القياس / عبارة /^(٢) عن اعتبار /^(٣) المعلوم بالمعلوم والجمع بينهما . والنظر إذا أطلق مع إصابة الحق ، فلا يتضمن ذلك .

فإن من أقسام النظر ما لا ينطوي على تمثيل وتشبيه ، وحمل معلوم على معلوم .

[١٥٦٩] ومن الناس من حد القياس ، فقال : هو استخراج الحق من الباطل . وهذا هو شيء لا يداني مقصدنا في حد القياس ، فإن القائل بذلك إن

(١) ذكر القاضي رحمه الله هذا التعريف والتعاريف الأخرى بدون النسبة إلى قائلها ، وهكذا فعل الآمدي في الإحكام فذكر هذا التعريف والذي يليه — وقد رد عليها بأوضح مما هنا — فانظر الأحكام (٣/ ٢٦٢) .

(٢) زيادة من المحقق لاستقامة الكلام .

(٣) نهاية ق (١٦٧/ ب) .

عنى بالاستخراج العثور على الحق فهو بعينه الكلام بالذي «فرغنا»^(١) عنه آنفاً. وفيه ضرب آخر من الخلل، وهو أن من عثر على الحق من النصوص، فلا يسمى قائساً وإن تحقق العثور على الحق واستخراجه، وكل ما قدمناه من وجه الرد على القول الذي قبيل ذلك فهو رد على ذلك.

[١٥٧٠] ومن الناس من قال: القياس هو الاجتهاد في طلب الحكم.

وهذا مدخول أيضاً، وذلك أن من عنت له حادثة، فابتدأ في طلب شاهد^(٢)...

[١٥٧١] ...^(٣) والاستدلال بالشاهد على الغائب، وهذه العبارة غير مرضية أيضاً فإن الشاهد والغائب وإن كانا من عبارات المتكلمين في بعض المنازل فلسنا نستحبهما في منازل الحدود لانطوائها على المجاز والتوسع والإجمال، مع أن المقصود من التحديد الكشف والبيان. فلا ينبغي أن يكون الحد أغمض من المحدود. على أن الشاهد ينبئ عما يشاهده. وقد ذكرنا أن القياس لا يتخصص بشيء من ذلك.

(١) في الأصل «قرعنا».

(٢) يبدو أنه قد سقط سطر كامل هنا في الأصل. وبقي الكلام مبتوراً ناقصاً وربما يكمل هذا النقص كلام الآمدي في الإحكام حيث ذكر تعريفاً متقارباً من هذا وهو قول بعضهم أنه بذل الجهد في استخراج الحق. ثم أبطله بقوله أن من رأى حكماً منصوباً عليه وعلى علته، وكانت علته مما يشهد الحسن بها في الفرع، فإن «ذلك مقتضي» (كذا في الأصل ولعل الصواب «مقتضي ذلك») تعدية الحكم من الأصل إلى الفرع بطريق القياس وإن لم يوجد فيه بذل جهد في استخراج الحق. انظر الإحكام (٣/٢٦٣).

(٣) وقد أتى السقط إلى هنا وربما يكون هكذا «ومن الناس من قال: هو...».

وفي العبارة اختلال من وجه، وهو: إذا قيل: القياس هو الاستدلال بالشاهد على الغائب، فينبىء ظاهر ذلك عن اعتبار كل غائب بشاهد، وليس من القياس اعتبار كل غائب بشاهد. على ما نفصل القول فيه.

فهذا جمهور عبارات الإسلاميين في تحديد القياس ومعناها^(١).

(٢٧٢) ذكر مزاعم الفلاسفة والمناطق

في تحديد القياس، وتفنيدها

[١٥٧٢] وقد زعمت الفلاسفة أن القياس قرينتان مقدمتان ونتيجة.

ومثلوا ذلك بأن قالوا: إذا قال: القياس، كل حي قادر فهذه مقدمة.

فإذا قال بعدها: وكل قادر فاعل، فهذه مقدمة أخرى. وإذا قرن بينهما فهما قرينتان مقدمتان. ونتيجتهما أنه إذا كان كل حي قادراً وكل قادر فاعل^(٢) فكل حي فاعل. وهذا ما أطلقه الفلاسفة والمنطقيون.

ثم قالوا: وتحقق المقدمتان والنتيجة في تثبيت ونفي كما تحقق في إثبات^(٣).

(١) وقد ذكر الزركشي في البحر المحيط أربعة عشر تعريفاً للقياس غير الذي ذكره القاضي ثم ذكر تعريف القاضي للقياس والاعتراضات التي أوردها الإمام الرازي عليه في المحصول والردود عليها— كما ذكر الآمدي تعريف القاضي — وشرحه ثم دفع التشكيكات الواردة عليه فانظر الآمدي (٢٦٦/٣ — ٢٧٣) والبحر المحيط (٣/٦٤—ب).

(٢) كذا في الرفع في الأصل.

(٣) كذا سرد الكلام في الأصل. ولعل كلمة «تثبيت» زائدة وصحة العبارة قد تكون هكذا وتحقق المقدمتان والنتيجة في نفي كما تحقق في إثبات.

[١٥٧٣] فيقال لهؤلاء: القياس كلمة عربية، وإذا سئلنا عن تحديده لم نجد بدا من تحديده على قضية اللغة وموجب العربية. وما ذكرتموه خارج عن قضية اللغة. فإن القياس ينبنى عن تمثيل بين شيئين أو حمل بين معلومين، وهذا ما لا يتحقق فيما ذكرتموه من المقدمتين والنتيجة أصلاً. على أنا نقول، ما ذكرتموه من النتيجة بعد المقدمتين، لا معنى لها، وإنما هي إعادة موجب المقدمتين بعبارة أخرى.

وبيان ذلك أنا إذا قلنا: كل حي قادر، وكل قادر فاعل، فقد صرحنا بأن كل حي فاعل فلا معنى لتقدير ذلك نتيجة زائدة على المقدمتين. ولو ساغ تقدير هذا نتيجة وفائدة جديدة لتصور من هذا القبيل ضروب منها أن نقول: إذا ثبت أن كل حي قادر وكل قادر فاعل فنتيجة ذلك أن كل قادر حي، وكل فاعل «قادر»^(١) وكل قادر حي^(٢) إلى غير ذلك من ترديد العبارات. والذي يوضح ذلك أن القياس إنما على^(٣) ما فيه ضرب من التحري والتأخي وما ذكرتموه من النتيجة مدرك ضرورة، بعد تقدير المقدمتين وثبوتهما.

[١٥٧٤] على أنا نقول: لم كنيتم بتخصيص القياس بهاتين المقدمتين، ونتيجتهما أولى من تصوير/^(٤) مقدمتين، وفائدة مستفادة منهما على غير الوجه الذي صورتوه.

(١) في الأصل «قادرًا» بالنصب وهو لحن.

(٢) كذا تكرر في الأصل هذه الجملة، وقد سبقت قبل قليل. وقد يكون مناسباً بمقتضى السياق أن يكون المطلوب هنا «كل حي فاعل».

(٣) كذا في الأصل — ولو وضعنا «هو» مكان «على» لاستقام الكلام.

(٤) نهاية (١٦٨/أ).

وذلك نحو أن نقول: الموجود لا يخلو أن يكون حديثاً أو قديماً فهذه مقدمة ثم نقول بعدها: وهذا ليس بقديم. فنعلم من هاتين القريتين أنه حادث. فليس «من قبيل»^(١) ما قدره من قبيل القرائن والنتائج، فهلا جاز تسميتها أقيسة وكذلك لو قال قائل، لزيد وعمرو عندي عشرة، ولزيد منها درهم. فهاتان مقدمتان. ونتيجتهما أن لعمر و تسعة.

وكذلك إذا قال: في يميني أو يساري درهم وليس هو في يساري. فتتيجتهما أنه في يمينه. فسموا ذلك أقيسة. وهذا مما لا محيص لهم عنه.

إلا أن يستروحوا إلى اصطلاحهم ويزعموا أن هذا ما اصطللحنا عليه بين أظهرنا ولم نرم به الجري على الحقائق وموجب الحدود، فيخلون حيثئذ وما يتواطئون عليه^(٢).

فصل (٢٧٣)

في ذكر معنى الجمع بين المعلومين

[١٥٧٥] فإن قال قائل. قد ذكرتم في الحد الذي ارتضيتم أنه حمل معلوم على معلوم ثم ذكرتم أنه «بأمر يجمع بينهما». فما معنى الجمع بينهما؟

قل له. هو قول القائل في نفسه واعتقاده اجتماع الفرع والأصل في إثبات حكم أو نفي حكم نفيه. ويدخل في هذه الجملة اعتقاده وجوب الجمع بينهما في إثبات حكم أو في نفي حكم. فينصرف الجمع بينهما إلى اعتقاد.

(١) كذا في الأصل.

(٢) أسلوب التهكم واضح في الرد على تعريف المتكلمين. وانظر ملخص هذا الرد في المستصفى (٢/٢٢٩).

والقول الذي في النفس — الذي العبارات منبئة عنه — وقد تسمى العبارات جمعاً أيضاً. ويقوى ذلك إذا سميناهما كلاماً حقيقة، فهذه جملة مقنعة في حد القياس^(١).

فأما الكلام في تفصيله من ذكر فرعه وأصله، وعلة أصله، ووجه تحريره، ووجوه استنباطه، ومدارك مورده، وإبانة صحته، ومحامل فساد، وطريق إثبات علته، فمما يرد مستقصى بعد ذلك إن شاء الله تعالى. وإنما قدمنا حد القياس لتكون على ضرب من الخبرة. إذا ثبت القياس على منكريه:

(٢٧٤) القول في ذكر اختلاف الناس

في صحة القياس ووجوب القول به ورده

[١٥٧٦] اعلم، — أحسن الله إرشادك — أن ما أجمع عليه علماء الأعصار السابقة من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من جماهير الفقهاء والمتكلمين، القول بالأقيسة الشرعية، وجواز التعبد بها عقلاً، ووجوبه سمعاً.

[١٥٧٧] وذهبت الشيعة خلفها وسلفها إلى إبطال الأقيسة الشرعية.

وإليه صار النظام، وشرذمة من معتزلة بغداد، الذين قائلهم البلخي^(٢)

(١) هكذا بدا الجواب في الأصل — وهو غير مفهوم المعنى. ولم أجد كلاماً مشابهاً في المراجع المتيسرة عندي حتى أبلغ مرماه. وقد يكون في الكلام سقط ما.

(٢) هو أبو القاسم عبد الله بن محمود الكعبي البلخي، رأس طائفة من المعتزلة، يقال لهم البلخية وقد أخذ الكعبي الاعتزال عن الحسين الخياط — قيل وكان الجبائي يفضلته على شيخه. توفي سنة (٣١٩هـ). وفيات الأعيان (٢/٢٤٨) البداية والنهاية (١١/٢٦٤) اعتقادات فرق المسلمين والمشركون (٤٣) الفتح المبني (١/١٧٠) شذارات الذهب (٢/٢٨١).

وذهب من الفقهاء إلى رد القياس داود بن علي الأصبهاني، والقاساني^(١) والنهرواني^(٢) وغيرهم من أتباعهم.

[١٥٧٨] ثم الذين قالوا برد القياس افرقوا فرقتين:

فذهب بعضهم إلى رد القياس عقلاً، وصاروا إلى استحالة ورود التعبد به. وذهب آخرون إلى جواز ورود التعبد به عقلاً، ولكنهم زعموا أن الشرع منع من ذلك على ما سنذكر ما اغتروا به من ظواهر الكتاب والسنة، إن شاء الله تعالى. وإلى هذا مال داود وأشياعه من الفقهاء^(٣).

(١) القاساني هو أبو بكر محمد بن إسحاق القاساني. نسبة إلى قاسان وهي بلدة عند أصبهان. كان داودياً، ثم انتقل إلى مذهب الشافعي، وصار رأساً فيه. وخالف داود في كثير من مسائل الأصول والفروع — له كتاب «الرد على داود في إبطال القياس» وكتاب «إثبات القياس» وغيرها. انظر الفهرست (٣٠٠) طبقات الشيرازي (٣٠٣) وتبصير المتنبه (١١٤٧/٣).

(٢) هو المعافى بن زكريا بن يحيى بن حميد بن حماد النهرواني — ويلقب بالجريري لأنه تفقه على مذهب محمد بن جرير الطبري. كان أعلم الناس في زمانه، برع في عدة علوم. وله نيف وخمسون رسالة في الفقه والكلام والنحو — ومن أحسن كتبه: كتاب المجلس والأنيس. ولد سنة (٣٠٥) وتوفي سنة (٣٩٠). انظر طبقات الأصوليين (٢١١) اللباب (٢٤٩/٣).

(٣) خلاصة الآراء في إبطال القياس ثلاثة:

١ — المحيل له عقلاً وهو قول النظام وأتباعه كيحيى الأسكافي وجعفر بن مبشر وجعفر بن حرب من معتزلة بغداد.

٢ — الموجب له عقلاً وهو قول القفال من الشافعية وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

٣ — الحاضر له شرعاً وهو قول داود وأهل الظاهر.

[١٥٧٩] وأما الذين صاروا إلى منع التعبد بالقياس عقلاً، من الشيعة والمعتزلة، فقد افترقوا فرقتين.

فذهب النظام إلى أن الرب تعالى لم يتعبد بالقياس، علماً منه بأن لا صلاح فيه للمكلفين^(١) وفي تكليفهم استفسادهم. وكان يجوز أن يقع في المعلوم أن يصلحوا إذا تعبدوا بالقياس، ولكن ما لم يتعبد به، «عرفنا»^(٢) أنه أيقن في المعلوم أن التعبد به مفسدة.

وذهب آخرون من القائلين بالأصلح إلى أنا لا نجوز وقوع التعبد بالقياس صلاحاً. ولسنا نقول: ما يقوله النظام من جواز تقدير وقوعه في المعلوم صلاحاً أصلاً. بل نقول لا يجوز أن يقع التعبد بالقياس صلاحاً أصلاً.

وهذا افتراق عظيم بين المذهبين، فلا تحسبهما شيئاً واحداً^(٣).

= وانظر للتفصيل المستصفي (٢/٢٣٤) المحصول (٢/٣/٣١) والإحكام لابن حزم (٧/٥٤) والإحكام للآمدي (٤/٥) البرهان (٢/٥٧٠) وإرشاد الفحول (١٩٩) والرسالة للإمام الشافعي (٤٧٦) وأصول مذهب الإمام أحمد (٥٥٤) والمسودة (٣٦٧) والفقيه والمتفقه (٥/١٧٨) والمعتمد (٢/٧٢٥) والوصول إلى الأصول (٢/٢٣٢) وكشف الأسرار (٣/٢٧٠).

(١) نهاية (١٦٨/ب).

(٢) في الأصل «عرفياً» وهو تصحيف.

(٣) الافتراق بين المذهبين هو أن النظام يجوز أن يكون التعبد بالقياس صلاحاً ويجوز أن يكون مفسدة - وغيره يقول أنه لا صلاح فيه أصلاً بل هو مفسدة خالصة.

ولكنهما اجتماعاً على أنه مفسدة - أما بوجهة نظر فإنه مفسدة لأن الله لم يتعبد به. وأما من وجهة نظر غيره، فإنه مفسدة، ولذلك لم يتعبد الله به.

ونحن الآن «نبدأ»^(١) بالرد على النظام، ثم ننعطف بالرد على إخوانه.

(٢٧٥) (مناقشة النظام في موقفه من القياس)

[١٥٨٠] فنقول للنظام: أول ما نناقشك فيه أصل الصلاح والإصلاح.

فمن أصل أهل الحق أنه لا يجب على الله تعالى أن يتعبد عباده بما فيه مصلحتهم بل له أن يعرضهم للعطب والثوي^(٢) وله تعريضهم للصالح واللفظ، فلا واجب عليه أصلاً بل يفعل بعباده ما يشاء.

وهذا من أعظم الأصول في التعديل والتجوير. وهو مما يستقصى في الديانات. وإذا صددت الخصوم عنه لم يستمر لهم المنع عن القول بأصل الصلاح شبهة في رد القياس، فإن كل ما سيذكرونه، أو جلها^(٣) مبني على القول بالصلاح على أصولهم في أصولهم^(٤) في الكلام ونسلم لهم القول بالصلاح في أصل التكليف. ويبطل مع ذلك تعلقهم بالشبه.

[١٥٨١] فأما النظام فنقول له: قد قلت إنه كان يجوز أن يقع في المعلوم التعبد بالقياس مصلحة، ويجوز أن لا يقع كذلك. فلما نهى الله تعالى عباده عن القياس وحملهم على التمسك بالنصوص استدللنا بذلك على أن التعبد بالقياس وقع في المعلوم مفسدة.

(١) رسمه في الأصل «نبدءو».

(٢) الثوي ثوي: هلك. قال كعب بن زهير فمن للقوافي شأنها من يحوكها إذا ما ثوى كعب وفوز جرول. المعجم الوسيط (١/١٠٣).

(٣) لعل المناسب «جله».

(٤) كذا في الأصل — ولعله من قبل الناسخ.

فنقول له: بم تنكر^(١) على من يقول لك إن الله تعالى علم أنه لو جمعهم على الاعتصام بالنصوص وترك تتبع العلل استنباطاً وتحرياً واجتهاداً، كان ذلك صلاحاً. ولو تعبدهم بالقياس كان ذلك صلاحاً أيضاً.

فلما استوى وجه طلب الصلاح في القسمين فعل الرب أحدهما، فلم زعمت أن إيثار أحدهما مع استوائهما في حكم الصلاح، يبين لك اتفاق وقوعه مفسدة في المعلوم.

[١٥٨٢] فإن قال النظام، إنما قلت ذلك. لأنه لا ينهي إلا عن المحرم. وكل ما كان محرماً فهو قبيح لوصف هو في نفسه لعينه^(٢) وقد ثبت أنه نهى عن الأخذ بالقياس.

فنقول: هذا الذي ذكرته خروج عن مقتضى أصلك. فإنك إذا قلت أن التعبد بالقياس مما لا يقبح لعينه، ويجوز تقدير وقوعه مصلحة في المعلوم. فكيف يستقيم في هذا الأصل القول بأن القياس والتمسك به قبيح لوصف هو في نفسه «لعينه»^(٣).

[١٥٨٣] على أنا نقول: بم تنكرون على من يزعم أنه لما كان الحمل على النصوص والأخذ بموجباتها مصلحة، وكان التعبد بالقياس مصلحة أيضاً، واستويا في اقتضاء المصلحة، وعلم الرب تعالى أن التخيير بينهما مفسدة، وربما يتفق ذلك في المعلوم، فلما علم بذلك أمر بأحدهما ونهى

(١) في الأصل «تنكرون» ولعله سهو من الناسخ. والمثبت يويده السياق وما سبق.

(٢) في الأصل «عليه» ولا يستقيم المعنى معه، ولعل ما أثبتناه أقرب. ويويده السياق.

(٣) الكلام هنا مثل الذي سبق قريباً، ويويد ما أثبتناه ورود كلمة «لعينه» في موقف مشابه في كلام سابق.

عن الثاني. ولو قدر الأمر على الضد لكان السؤال يتوجه كما يتوجه الآن. فبطل من هذا الوجه ادعاء النظام كون التعبد بالقياس مفسدة لوقوع النهي عنه والأمر بالتمسك بالنصوص. وهذا مما لا محيص عنه على الوجه الذي طردناه.

ثم نقول: كل ما ذكرته مبني^(١) على أن النهي عن القياس ورد سمعاً، وهيهات فكيف يستقيم ذلك/^(٢) وسنوضح الأدلة السمعية القاطعة التعبد به/^(٣) و«نبني»^(٤) بطلان تعلقهم بجملة الأدلة السمعية.

[١٥٨٤] فإن قال قائل: لو كان وجه الصلاح في الحمل على النصوص مساوياً لوجه الصلاح بالتعبد بالقياس، لكان الرب تعالى يخير بينهما. كما خير في كثير من الأحكام الشرعية، نحو الكفارات ببعض المنازل وغيرها.

قلنا: بم تنكرون على من يزعم أن الرب سبحانه علم تساوي وجه الصلاح في التعلق بالنصوص والقياس، وعلم من ذلك أنه لو خير بينهما، لفسد عند ذلك المكلفون، وهذا مما لا يستبعد وقوعه في المعلوم، ولا معنى لكون الشيء لطفاً، إلا أن يعلم الرب تعالى أنه لو وقع لتعقبته مفسدة، ثم إن وجد التخيير في مورد من موارد الشريعة، فعدم التخيير أغلب «عليها»^(٥)

(١) في الأصل «منبىء» وهو تصحيف من الناسخ.

(٢) نهاية ق (١٦٩/أ).

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) في الأصل «تبين» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «عليهما».

فبطل من كل وجه مذهب النظام بطلاناً، لا خفاء به، فهذا وجه مغن في الكلام عليه.

فما وجه الكلام على من عداه من القائلين بالصلاح والإصلاح.

(٢٧٦) مناقشة القائلين بالصلاح والإصلاح

[١٥٨٥] فمن أصلهم قطع القول بأنه لا يجوز أن يقع التعبد بالقياس في المعلوم مصلحة لا تجوزاً ولا تحقيقاً. وإن التعبد بالقياس قبيح لعينه.

فيقال، لم قلت ذلك، وما دليلكم عليه؟

ونحن الآن نذكر كل شبهة لهم، ونستقصي الجواب إن شاء الله تعالى.

[١٥٨٦] فمما تمسكوا به أن قالوا: الأقيسة السمعية / التي /^(١) فيها

تنازعنا لا تفضي إلى العلم والقطع أصلاً. وليست كالأدلة العقلية في إفضاؤها إلى المدلولات، وليست كالنصوص الثابتة قطعاً، فإذا كانت لا تؤدي إلى المعلوم قطعاً، بل يقارنها الجهل وعدم القطع والعلم بالمقاصد. وما يقارنه الجهل فهو قبيح في عينه.

فيقال لهم: بم^(٢) تنكرون على من يزعم أولاً: أن الأقيسة السمعية

تتعلق بمقتضياتها قطعاً. وذلك أنا نقول: قد ثبت بالأدلة القاطعة نصبها^(٣)

إمارات على الأحكام فكأن الرب تعالى خاطب عباده صريحاً، وقال لهم

«مهما»^(٤) حرمت عليكم التفاضل في الأشياء الأربعة الربوية، فاعلموا أنكم

مخاطبون بأن تطلبوا لذلك علة. هي صفة من صفات الأعيان المنصوص

(١) زيادة من المحقق لاستقامة الكلام.

(٢) في الأصل «ثم» وهو تصحيف.

(٣) الضمير راجع إلى الأقيسة السمعية كما لا يخفى.

(٤) رسمه في الأصل «مهمي».

عليها. واحرصوا في طلبها- بالطرق التي سوف نذكرها في وصف الاستنباط - حتى إذا غلب على ظنكم بعد التحري والاجتهاد أن وصفاً من الأوصاف هو العلة، فاقطعوا عند ذلك بأن حكمي عليكم ما غلب على ظنكم، فإن غلبة ظنونكم في ذلك آية تقطعون عندها «بوجوب»^(١) العمل، بموجب اجتهدكم، فيؤدي التمسك بالأقيسة إلى المقصود قطعاً كما سقناه وطردهناه. ويتنزل ذلك منزلة تكليفه تعالى أيانا الحكم بإبرام القضاء عند شهادة اثنين ظاهرهما العدالة، وإن كنا لا نقطع بعدالتها. ولو قطعنا بها مثلاً. لم نقطع بعصمتها، ومع ذلك يجب علينا الحكم.

فكان الرب تعالى قال: شهادة الشاهدين الذين يغلب على ظنكم عدالتهم وصدقهما آية تقطعون عندها بأن حكمي عليكم إبرام القضاء بها، فهذا سبيل الأقيسة.

[١٥٨٧] فإن قالوا: فإذا غلب على ظن مجتهد أن الطعم هو العلة في تحريم الربا في الأشياء الأربعة، واعتقد آخرون أن الكيل هو العلة، وتحققت الغلبة على الظنون في كل واحد من الجانبين/^(٢) فكيف يتحقق مع ذلك العلم بثبوت الحكمين المتضادين؟

قلنا: هذا الذي ألزمتونا عين أصلنا، إذا قلنا بتصويب المجتهدين. وذلك أنا نقول: حكم الله تعالى على كل واحد منهما اتباع موجب اجتهداه، وليس فيه تناقض، على ما سنشرحه في تصويب المجتهدين. إن شاء الله تعالى. فبطل ما ادعوه من الجهالة.

(١) في الأصل «توجب».

(٢) نهاية ق (١٦٩/ب).

وهذا فصل، إذا طردته بطل استرواحهم إلى كون الأقيسة السمعية مقترنة بالجهل وتبين اقترانها بالعلم.

فإن قيل: فمن أين لكم أن الرب تعالى نصب غلبات الظنون أمارات لأحكامه قطعاً؟

قلنا: سنقيم على ذلك واضح الأدلة بعد أن نفرغ عن إبطال كل شبهة لكم.

(٢٨٠) (شبهة أخرى مبنية على القول بالصلاح)

[١٥٨٨] فإن قالوا: لو كان التعبد بالأقيسة السمعية صلاحاً، لعقل ذلك. وتحقق العلم بوجه المصلحة فيه. ونحن نعلم أن كون الشيء مطعوماً أو كون الخمر مشتدة علة «على التحريم»^(١) مما لا يعقل وجهه في المصلحة واللفظ.

فلو قال قائل: فما وجه نصب الطعم علة مصلحة^(٢) يجوز تقدير وصف آخر من الأوصاف علة.

قلنا: هذا الكلام ممن لم يحط علماً بحقيقة الصلاح والإصلاح على أصول المعتزلة.

[١٥٨٩] وها نحن الآن نكشف عن حقيقة ما قالوه في ذلك. ونقول ليس المعنى بكون الشيء مصلحة ولطفاً، أنه «في عينه»^(٣) يوجب الصلاح،

(١) كذا في الأصل والأنسب «للتحريم» إلا أن تكون العلة هنا بمعنى الإمارة والعلامة.

(٢) العبارة مضطربة، قد يكون إصلاحها كالاتي: «فكما يجوز نصب الطعم علة مصلحة... إلخ».

(٣) كذا في الأصل ولعل الصواب «بعينه» أو في عينه ما يوجب الصلاح.

كما توجب العلة معلولها لذاتها ونفسها ولهذا «من»^(١) المعنى قالوا: أن الصلاح واللطف لا يتخصصان بجنس من أجناس الأفعال، ولكن كلما علم الرب أنه لو أثبتته، لا تفق عنده الصلاح للمكلفين، فهو مصلحة ثم يختلف وقوعه للمعلوم. فربما يقع في المعلوم اتفاقاً كون الشيء مصلحة في حق زيد مع أنه مفسدة بعينه في حق عمرو.

وهذا كما أن الرب تعالى قد علم أنه لو أفقر شخصاً لكفر، ولو أغناه لشكر وعلم أنه لو بسط الرزق لغيره لبغى في الأرض. فالصلاح في حق أحدهما الإغناء وفي حق الآخر الفقر. فمقصداً من ذلك أن نبين لك /أنه/^(٢) ليس من شرط كون الشيء مصلحة، أن يقع في ذاته على وجه يقتضي الصلاح، ويوجبه لجنسه وذاته اقتضاء العلة معلولها، فإذا وضح ذلك بطل ما عولوا عليه بطلاناً ظاهراً.

[١٥٩٠] على أنا نقول لهؤلاء: فلو قال لكم قائل: فبينوا وجه المصلحة في الصلوات الخمس مع تباينها في الأوقات وأعداد الركعات وغير ذلك من الصفات، فلا يجدون إظهار وجه المصلحة – يتوصل إليها عقلاً، كما يتوصل إلى الوجه الذي يدل منه الدليل العقلي.

فإن قالوا: لكل ما ذكرتموه وجه في المعقول، ولكن لا يتوصل إليه.

قلنا: فبم تنكرون على من يلزمكم مثل ذلك، ويقول فيما ألزمتونا في القياس وجه من المصلحة، ذهلنا عنه، واستأثر الرب تعالى بعلمه.

(١) كذا في الأصل – ولعل «من» مقحمة – وقد سبق التنبيه إلى مثله في السابق.

(٢) زيادة من المحقق.

فإن قالوا: ليس المعنى / يكون/ ^(١) الصلوات مصلحة «وقوعها» ^(٢) على صفات مخصوصة في العقل، ولكن المعنى بكونها مصلحة اتفاق وقوعها كذلك في المعلوم، وكان يجوز أن يقع في المعلوم خلاف ذلك. فإذا صرحوا بذلك وهو حقيقة أصلهم، فينعكس عليهم مثل ذلك في موارد الأقيسة.

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩١] فإن قالوا: من شرط الأدلة أن تتعلق/ ^(٣) بمدلولاتها على وجه كما أن الأدلة العقلية، لما كانت أدلة على مدلولاتها، عقل منها وجه معلوم في التعلق بالمدلول، وهذا نحو دلالة الفعل على الفاعل والإتيان على العالم والتخصيص على المريد. ولسنا نعقل وجهاً في الطعم يقتضي تحريم التفاضل، كما عقلنا مثل ذلك في الأدلة المتعلقة بمدلولاتها.

فنقول: هذا الذي ذكرتموه ينعكس عليكم «أولاً» ^(٤) بالمنصوصات التي علق الحكم فيها بأسماء الألقاب. وذلك أن قائلاً لو قال: ليس يتحقق وجه من الصلاح فيما ورد منصوباً في الشرائع، كما يتحقق ذلك في الأدلة العقلية، فما وجه تعليق الأحكام على الأسماء في موارد النصوص؟

[١٥٩٢] فإن انفصلوا عن ذلك قالوا: ما جعلت الأسماء عللاً في الأحكام، متعلقة بها تعلق الدليل بالمدلول والعلة بالمعلول.

(١) زيادة من المحقق.

(٢) في الأصل «وقوعهما» وهو خطأ.

(٣) نهاية ق (١٧٠/أ).

(٤) يلاحظ أنه لم يذكر «ثانياً».

قلنا: وكذلك قولنا في العلل السمعية. فإنها نصبت أمارات على الأحكام من غير أن يكون لها وجه في التعلق بها. ودلت على نصبها أدلة قاطعة، كما دل على التمسك بالنصوص أدلة قاطعة، وإذا كان سبيلها سبيل الأمارات المنصوبة / فلا/ ^(١) تطلب في الأمارات وجوه التعلق كما تطلب في الأدلة العقلية ^(٢).

[١٥٩٣] وربما يطردون ما ذكروه من أوجه، أحدها أن يقولوا: لو كانت العلل السمعية مقتضيات للأحكام لاقتضتها ورود الشرائع كما تقتضي العلة العقلية معلولها ^(٣).

ووجه الخلاف في ذلك ما قدمناه آنفاً، من أن العلل السمعية، ليست «بأدلة» ^(٤) لأنفسها، وإنما نصبت أمارات على الأحكام وما كان سبيله سبيل الأمانة المنصوبة فتوقف في كونها أمانة — على ما تقدم — لوضع «لها» ^(٥)

(١) زيادة من المحقق.

(٢) الفرق بين العلة العقلية والعلة الشرعية، أن الأولى مقتضية للحكم بذاتها لا بوضع، بخلاف العلة الشرعية. فإنها بمعنى الإمارة والعلامة، أو بمعنى الباعث. ولا يمتنع أن يكون الوصف علامة على الحكم في بعض الأزمان دون البعض، إتباعاً لوضع الشارع. ولا يمتنع أن يكون الوصف باعثاً لما يختص به من المصلحة في بعض الأزمان دون البعض — كما أبيحت الخمرة في زمان وحرمت في زمان، وجوز الصوم في زمان وحرم في زمان. ويكون مناط معرفة ذلك اعتبار الشارع للوصف في وقت وألغاه في وقت آخر — الآمدي (٢٦/٤).

(٣) سيأتي ذكر هذه الشبهة مستقلة، والرد عليها.

(٤) في الأصل «بادية» وهو تحريف.

(٥) في الأصل عليها، ولعله من الناسخ، والمثبت الصواب.

ونصب^(١) عليها. وهذا واضح لا خفاء به.

شبهة أخرى لهم

[١٥٩٤] فإن قالوا: لو جاز نصب ما ذكرتموه من الأوصاف إعلماً — عند غلبات الظنون — على الأحكام، لجاز نصبها إعلماً للأبناء عن الغيوب حتى يقال: إذا ثبت الوصف للفلاني، وغلب على ظنكم شيء، فهو آية في أمر سيكون!

قالوا: فإذا لم يجز نصبها أمارات في درك الغيوب، لم يجز ذلك في الأحكام. وهذا الذي ذكروه باطل من وجهين:

أحدهما أن نقول: لم جمعتم بينهما، ولم زعمتم أن الأحكام تنزل فيما ذكرتموه منزلة الغيوب؟ فلا يجدون في تحقيق الجمع سبيلاً.

(٢) على أنا نقول: ما أنكرتموه ليس بمستنكر عندنا فاعلموا! فلو قال الرب تعالى: مهما غلب على ظنكم حمل أمانة وترجيح أحد اعتقاداتكم على الأخرى فاقطعوا عند ذلك بحملها. فإني لا أقدر غلبات ظنونكم — إلا والأمر كما ظننتموه. فلا يبعد في العقل إذا نصب أمارات على الغيوب^(٣).

(١) كذا في الأصل — ولعل الصواب «نصب لها».

(٢) وهذا هو الوجه الثاني في الرد.

(٣) وأجاب الآمدي عن هذه الشبهة، أن كل ما هو غيب عنا، لو جعل الله عليه أمانة تدل عليه، كما جعل ذلك في الأحكام الشرعية، كان الحكم في معرفته. كما في الأحكام، وحيث لم يجعل له أمانة تدل عليه، لم يكن معلوماً. (الإحكام ٢٨/٤). وقال الشيخ أبو إسحق في معرض الرد على هذه الشبهة — أنه لو نصب على ذلك دليل، لجاز أن يعلم — ولهذا جوزنا العلم باقتراب الساعة بما نصب عليها من =

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩٥] فإن قالوا: لو جاز التعبد بالقياس في الفروع، لجاز التعبد بالقياس في أصول الشريعة^(١) كثبيت أصول الصلوات والزكوات ومقادير المقدرات بطرق الأقيسة. فلما لم يجز ذلك في الأصول، لم يجز في الفروع.

فيقال لهم: أول ما نطالبكم به أن نقول: لم شبهتم الأصول بالفروع؟ ولم زعمتم أنه إذا لم يتمسك بالقياس في الأصول لم يتمسك به في الفروع؟ وهل أنتم في هذا الجمع إلا متحكمون.

والذي يحقق تحكمكم في ذلك أن نقول: لو قال قائل: يجب أن يكون كل المعلومات محسوسة، كما أن بعضها محسوس. أو يجب أن تكون كلها ضرورية/^(٢) بديهية، اعتباراً بتحقيق ذلك في بعض المعلوم، فبطل المصير إلى ما قالوه.

فإذا اندفعوا للفصل بين بعض المعلوم وبين بعض — وهيئات — قوبلوا تقريباً من ذلك في المتنازع فيه.

= الأمارات والدلائل. وإن كان ذلك على ما يكون في المستقبل. التبصرة (٤٢١).
(١) قال الآمدي رداً على هذه الشبهة بأنه لو لم يرد النص بالحكم في أصول الأقيسة، وإلا كان التعبد بإثبات أحكامها بالقياس على أصل آخر جائزاً، وإن امتنع ذلك لما فيه من التسلسل، فلا يرد به التعبد لاستحالته في نفسه. الإحكام (٢٤/٤).
وقال الشيخ الشيرازي رداً على الشبهة نفسها، يجوز التعبد بالقياس في الأصول، إذا كان هناك أصل يستدل به عليه. فأما إذا لم يكن هناك أصل آخر، فلا يجوز لأنه تعبد بما لم يجعل إلى معرفته طريقاً ولم ينصب عليه دليلاً. انظر التبصرة (٤٢٠).
(٢) نهاية ق (١٧٠/ب).

[١٥٩٦] على أن الجواب السديد في ذلك، أن نقول كل صورة «تصور»^(١) أن ينصب صاحب الشريعة فيها علماً دالاً على الحكم يتوصل إليه نصاً واستدلالاً، فيجوز تقدير القياس أصلاً أو فرعاً، وكل موضع لا يتحقق ذلك فيه، فلا يتمسك فيه بالأقيسة، فهذا عقد الباب. وليس علينا تفصيله مع من ينكر أصله.

[١٥٩٧] ثم نقول: إذا قلنا أن سبيل الأقيسة السمعية سبيل الأمارات التي تنصب فلسنا نقول ذلك من تلقاء أنفسنا. ولكن كل صورة دلت الدلالة القطعية على نصب وصف من الأوصاف فيها علماً على حكم، فنقدره علماً. وكل صورة قامت فيها دلالة قطعية سمعية على منع العلل وامتناع نصب الأمارات، فلا نقدرها ولا نتمسك بها.

والجملة في ذلك الأقيسة السمعية لا تدل لأعيانها عقلاً، وإنما تدل بأن تنصب أدلة مواضعة وتوقيفاً.

فإن عادوا بعد ذلك وقالوا: فما الدليل على انتصابها امارات، حيث تطردونها.

قلنا: سنذكر ذلك بعد فراغنا عن تتبع شبهكم بما ينقصها ويبطلها إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩٨] فإن قالوا: لو كانت العلل السمعية تدل على الأحكام، لوجب أن تتعلق بمدلولاتها تعلق الأدلة العقلية بالمدلولات، وإذا كان ذلك كذلك، لزم منه شيان.

(١) لعله بحذف إحدى التائين، مبني للمجهول.

أحدهما: ثبوت الأحكام بها، قبل ورود الشرائع.

والثاني: استحالة رفع موجباتها نسخاً وتبديلاً^(١).

وللقوم في هذا القبيل أسئلة، يجمعها جواب واحد، وهو أن يقال:

العلل السمعية لا تدل لأعيانها، وإنما تدل على الأحكام، لأنها نصبت أمارات فيها وليس من شرط الأمانة أن تتعلق تعلق الأدلة العقلية بل نصب الشيء أمانة موقوف على الوضع. وهذا متضح لكل ذي متأمل^(٢).

وأما العلل العقلية فإنها تدل على مدلولاتها لذواتها، حتى لا يسوغ في

المعقول تقديرها غير دالة.

والذي يوضح ذلك من طريق الأمثلة أن الفعل لما دل على الفاعل،

لم يتقدر في المعقول فعل غير دال. واللغات لما دلت على المعاني اصطلاحاً تصور تقدير تبديلها^(٣).

(شبهة أخرى لهم)

[١٥٩٩] وهي من عمدهم فإن قالوا: اتفقت معاشر القائسين على أن

القياس لا يصح دون استنباط علة الأصل المردود إليه، ثم علة الأصل وصف

(١) قد مر ما يشبه هذا الاعتراض والجواب عليه في ص (١٤٣).

(٢) هكذا في الأصل - ولعل الصواب «ذي تأمل» أو «متأمل» بدون «ذي».

(٣) وأوضح الشيخ الشيرازي الفرق بين علل العقل وعلل الشرع بقوله «علل العقل موجبة للأحكام لأنفسها فلا يجوز أن ترتفع وحكمها باق. وعلل الشرع إنما صارت عللاً بالوضع». ثم قال علل العقل موجبة للأحكام بالكون، فلا يجوز أن تفارق معلولاتها، كالحياة في إيجاب كون الشخص حياً وعلل الشرع أمارات على الأحكام، فجاز أن تفارق أحكامها، كالنطق في الدلالة على كون الشخص حياً. فإنه لما كان أمانة جاز أن يزول، وتبقى الحياة. التبصرة (٤٢١).

من أوصاف لا يستدرك عقلاً كونه علة، وربما لا يدل عليه نص كتاب ولا سنة. فإذا استدت طرق العلم بكون ما «يرتضيه»^(١) القائسون علة، وليس بعض الأوصاف بعد انحسام طرق العلم عنها أولى من بعض، فما وجه التوصل إلى علة مع انسداد السبل؟

«قيل»^(٢) إن نسبتوها إلى القطع بعلة الأصل، فهذا مما لا نشترطه، والطرق التي ذكرتموها، طرق القطع. وعلة الأصل في السمعيات لا ترام قطعاً وإنما يجتري فيها بغلبة الظن. «والظن»^(٣) التي يعتصم بها، ويعقبها على مجرى العادات غلبات الظنون مما سنذكرها.

[١٦٠٠] والجملة الدافعة لما عولوا عليه أن نقول: إن استبعدتم ثبوت أمانة على غلبة الظن، فهو ما لا بعد فيه. إذ يسوغ في/^(٤) المعقول نصب غلبة الظن علماً، كما يسوغ^(٥) ذلك في المعلوم قطعاً. والذي يدل عليه أن قائلاً لو قال لمن يخاطبه، والمخاطب من المرسلين مثلاً: إذا غلب على ظنكم كون زيد في الدار ووجدت ذلك، فاعلم أن وجود غلبة الظن أمانة في تحريم الكلام عليك، فهذا ما لا بعد فيه. كما لو قال: إذا علمت أن زيداً في الدار، فهو علامة تحريم الكلام عليك.

[١٦٠١] وسبيل الأقيسة السمعية سبيل الأمارات، فكأن الرب تعالى قال للمكلفين: إذا غلب على ظنكم كون وصف من أوصاف الأصل علة،

(١) في الأصل «يرتضيه» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «قبل» وهو تصحيف.

(٣) كذا في الأصل — ولعل الصواب «الظنون» بالجمع أو «طريق» والله أعلم.

(٤) نهاية ق (١/١٧١).

(٥) في الأصل «لايسوغ» وهو غير سائغ.

بالطرق التي عهدتموها من الصحابة وغيرهم فاعلموا أن ذلك إيجاب أو حظر أو تحليل أو ندب.

واعلم أن هذا لا يقوى مع القول بتصويب المجتهدين، ولا محيص للقائلين بأن المصيب في الفروع واحد عن هذه الشبهة وأمثالها. وسنقرر وجه الأسئلة عليهم، إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٢] فإن قالوا: الأصل إذا كان له أوصاف، ولم يكن بعضها منصوباً عليه، ولا إلى العلم به طريق قاطع، فما من طريق يرتضيه قائل، إلا والغير بمثابته. فلزم من ذلك تكافؤ العلل وتساوي الأقوال. وفرضوا ذلك في الكيل والطعم في الأشياء الأربعة.

قلنا: اعلّموا أولاً أن مجرد الأوصاف لا تنصب عللاً، إلا بطريق من الاعتبار سنقررها إن شاء الله تعالى. وقد ثبت بالدلالة القاطعة أصول الاعتبار وترك الاختصار على الأوصاف في التعلق «عليها»^(١) على أنا نقول: قصارى ما ذكرتموه غير مستنكر عندنا في العلل السمعية.

فإننا نقول: قد يكون للأصل^(٢) الواحد أوصاف، و «يرتضي»^(٣) بعض المجتهدين نصب بعضها علة، ويرتضي آخرون نصب وصف آخر – غيرها علة. وكل مجتهد «واحد»^(٤) فلا يتصور^(٥). فإننا نراعي غلبات الظنون في أثر

(١) كذا في الأصل والأنسب «بها».

(٢) في الأصل «الأصل» والصواب المثبت.

(٣) في الأصل «نرتضي» بالنون، وهو تصحيف.

(٤) كذا في الأصل والكلام بدون مستقيم.

(٥) أي لا يتصور الإشكال الذي ذكره وهو لزوم تكافؤ العلل وتساوي الأقوال.

سبل مضبوطة^(١) ولا يتصور أن يغلب على ظن المجتهد كون وصف علة التخصيص — وفي تلك الحالة بعينها يغلب على الظن كون وصف آخر علة، وهذا واضح إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٣] فإن قالوا: القائس المجتهد ليس يقول من تلقاء نفسه شيئاً، وإنما هو مخبر عن الله تعالى. وإلا فليس لأحد أن يشرع ويبتدىء إثبات حكم استدلالاً.

قالوا: فإذا ثبت ذلك، فكيف يصح للمجتهد أن يخبر عن الله تعالى في حكم، وهو متشكك في أصله؟

قلنا: هذا تلبيس منكم. وذلك أنا قد أوضحنا أن سبيل الأقيسة سبيل الأمارات، والقائس لا يقول ما يقول بغلبة ظن، ولكن قد قامت عنده دلالة قاطعة على أنه مهما غلب على ظنه صحة طريق في القياس، فحكم الله عليه قطعاً أن يفعل بموجبه، فالدليل القاطع الذي تضمن نصب غلبة الظن أمانة هو الذي يسوغ للقائس الإخبار عن الله تعالى دون الأمانة التي «نصبت»^(٢). وهذا واضح والحمد لله على القول بتصويب المجتهدين. ولا يستمر للمخالفين في ذلك جواب سديد.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٤] فإن قالوا: كل قائس مجتهد على زعمكم يجوز أن يكون مخطئاً في طرد القياس، ويجوز أن يكون مصيباً ولا نقطع بإصابة نفسه أصلاً.

(١) أي لا تتحقق غلبة الظن إلا بعد اتباع طرق إثبات العلة.

(٢) طمس في الأصل — ولعل المثبت يكون في محله.

فإذا كان كذلك فما وجه الحكم بما هذا طريقه على الأرواح/ ^(١) وسفك الدماء واستحلال المحرمات.

وأوضحوا ذلك بأن قالوا: قد ثبت باتفاق الفقهاء أن الرجل إذا كان تحته نسوة فوقعت على واحدة منهن بائنة. والتبس أمرها على الزوج فيجب عليه اجتناب سائرهن. ولا يسوغ له التمسك بغلبات الظنون في تمييز عن المحللات.

قلنا: بنيتم دليلكم هذا على أصل، لا نساعدكم عليه، فإننا نقول: من قاس من المجتهدين وبذل جهده، حتى قدر نفسه غير مقصر، فلا يتصور أن يكون قياسه خطأ في المطلوب بالقياس على القول بتصويب المجتهدين. فإن المطلوب به العمل عند حصول غلبة الظن، وقد تحققاً جميعاً، فخرج لك من ذلك أن الذي اجتهد، لا يجوز الخطأ في قياسه.

فأحط ذلك علماً، إلى أن تأتيك أحكام الاجتهاد.

[١٦٠٥] فأما الذين قالوا: إن المصيب واحد، فيجوزون الخطأ في قياسه، والصواب كما ألزموه، وليس لهم عن هذه الشبهة محيص متضح.

ثم نقول ما ذكرتموه يبطل بأخبار الآحاد، إن كنتم من القائلين بها فإننا نسفك الدماء ونحكم بها في كل معضلة، مع استرابتنا في النقلة، وتجويز غلطهم وتعمد كذبهم.

وكذلك القول في الحكم بشهادة الشهود مع تجويز كونهم «كذبة» ^(٢) شاهدين بزور.

(١) نهاية ق (١٧١/ب).

(٢) في الأصل «كدية» وهو تصحيف.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٦] فإن قالوا: علة الأصل لا تثبت عند القائسين بمجرد الدعوى، ولا بد من إقامة الدلالة عليها، فما وجه نصب الأدلة عليها؟ قلنا: هذا الآن تعرض منكم للكلام في تفصيل القياس مع إنكاركم لأصله وهذا ما لا سبيل إليه، فاعترفوا بالأصل وسائلونا بعده عن التفاصيل، وسنقرر الطرق التي تثبت العلل إن شاء الله تعالى.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٧] فإن قالوا: إذا علقتم الحكم بوصف من أوصاف الأصل وقدرتموه علة، فما قولكم فيه إذا استوى وصفان من أوصاف الأصل، فجاز المجتهد أن يكون كل واحد منهما علة، وكان المقصد «مختلفاً»^(١) ولم يترجح أحدهما على الثاني فكيف يفعل المجتهد؟ وكذلك الفرع الواحد إذا تجاذبه أصلان، واستوت أشباهه من كل واحد منهما فهذا يؤدي إلى إيجاب، من حيث يجتذبه أصل الإيجاب. وإلى إباحته من حيث يجتذبه أصل الإباحة. وذلك محال. فإذا كان القول بالقياس يفضي إلى هذا المحال فيجب سد بابه. والجواب عن هذا من وجهين.

أحدهما: أن نقول: ذهب بعض القائسين إلى أن ما ذكرتموه لا يتصور. ومنها تجاذب الفرع الواحد أصلان، فلا بد أن يترجح أحدهما ولا يسوغ استواؤهما في حكم المجتهدين من كل وجه. فإذا سلكتنا هذه الطريقة، فقد بطل ما قالوه.

(١) في الأصل «مختلف».

وسلك القاضي رضي الله عنه طريقة أخرى. فقال: إن تصور ما قلموه فالمجتهد عند تصوره بالخيار، إن أحب الحق بهذا الأصل، وإن أحب الحق بالأصل الآخر^(١).

ولا يستبعد ذلك في مواقع الشريعة على ما ذكره في أحكام الاجتهاد وتصويب المجتهدين في مسائل الفروع — إن شاء الله تعالى/ ^(٢).

والذي يحقق ذلك أن مفتيين إذا تساوت صفاتها. وقد عنت مسألة للعامي ونحن نعلم أن جوابي المفتيين يختلفان نفيًا وإثباتًا، أو حظرًا وإيجابًا فالمستفتى بالخيار في استفتاء أيهما شاء.

(شبهة أخرى لهم)

[١٦٠٨] فإن قالوا: قصارى ما ذكرتم، أنكم ادعيتم نصب غلبة الظن علماً على الحكم وذلك غير مستقيم. وذلك أن الرب تعالى موصوف بالاعتدال على تبين الأحكام تنصيصاً منه تعالى، فإذا تصور التنصيص،

(١) وقد أجاب الآمدي على هذه الشبهة بقوله بأنه مهما تقابل في نظر القائس قياساً على التحليل والتحريم مثلاً، فكل واحدة من العلتين غير موجبة لحكمها لذاتها، فلا يلزم من ذلك اجتماع الحكمين. وعلى هذا أن ترجحت إحداها على الأخرى كان العمل بها، وإن تعارضاً من كل وجه، أمكن أن يقال بالوقف. إلى حين ظهور الترجيح، وأمكن أن يقال بتخير المجتهد في العمل بأي القياسين شاء. على ما عرف من مذهب الشافعي وأحمد بن حنبل. الأحكام (٢٨/٤) وقال الشيخ الشيرازي بعد ذكر هذه الشبهة — إذا يجب أن لا يجوز القياس في العقليات، لأن في أحكام العقل ما يتجاذبه أصلاً. فيؤدي القياس إلى التناقض — لأنه إذا تجاذبه أصلاً الحقناه بأشبههما وأقربهما إليه، فلا يؤدي إلى التناقض. التبصرة: (٤٢٢).

(٢) نهاية ق (١٧٢/أ).

فالتعريض إلى غلبة الظنون ترك لأوضح الطريقين واجتزاء بأدونهما، وذلك لا يسوغ^(١).

والجواب عن ذلك من وجهين:

أحدهما أن نقول: لم زعمتم أنه لا يسوغ ترك أوضح الطريقين للذي ينحط عنه في الرتبة. وبم تنكرون على من يزعم أن ذلك سائغ، إذا كان التكليف يستقيم في كل واحد من الطريقين؟

فإن فرغوا بعد ذلك أن «بين»^(٢) الطريقين أصلح للعبادة والحكمة تقتضي إثاره الأصلح للعباد.

قلنا: في عين هذا تنازعون فإن التكليف عندنا لا ينبنى على الصلاح والأصلح وهذا مما يقرر في الديانات.

[١٦٠٩] على أنا نقول لكم: بم تنكرون على من يزعم أنه ربما يتفق في المعلوم كون التكليف بغلبات الظنون أصلح، من حيث ينطوي على تحر واجتهاد، ولو وضحت النصوص واستغنى المكلفون عن طرق الاجتهاد. لكان في ذلك مفسدة للعباد.

والذي يحقق ذلك نكتة يجب أن لا تغفل عنها، مهما فاوضت القوم في الصلاح والإصلاح، وهي أن تقول: ليس المعنى بكون الشيء صلاحاً

(١) قال الشيخ الشيرازي — يجوز أن يفعل ذلك، ليتوفر الأجر في الاجتهاد ويكثر الثواب في الطلب ثم هذا يقتضي أن لا يكون في الشرع مجمل ولا متشابه، فإن المفصل المحكم أظهر في البيان — وفي علمنا بجواز ذلك دليل على بطلان ما ذكروه. التبصرة (٤٢٢).

(٢) «بين» بتشديد الباء بمعنى الأوضح.

ولطفاً للمكلف أن يقتضي «دابة»^(١) له استصلاحه ويوفر له دواعيه على الطاعة ويتابع صوارفه على المعصية، ولكن المعنى بذلك أن الرب تعالى إذا علم أن فعلاً من الأفعال لو أوجده صلح المكلفون.

والذي يوضح ذلك أن الشيء الواحد قد يتفق صلاحاً في حق شخص مفسدة في حق غيره، وذلك نحو الإغناء والإفقار. ويختلف ذلك باختلاف الوقوع في المعلوم. ومقصودنا من ذلك كله أن نبين للقوم أن تصور التعبد بالقياس أصلح في حكم المعلوم.

[١٦١٠] والذي يحقق ذلك أن نقول: قد ثبتت ضروب من التحري في موارد الشريعة ولم يقتض ذلك ما ذكرتموه، منها اعتبار أروش الجنيات وقيم المتلفات ودرك مبالغ الحكومات، والإقدام على التعزير الذي لا ينضبط له قدر عند مقارنة الزلات إلى غير ذلك مما يتعين فيه تتبع الاجتهادات مع تصور النصوص في أعظمها. فبطل ما قالوه من كل وجه^(٢).

(١) كذا في الأصل — ولعل الكلمة «ذاته» والتركيب «أن يقتضي ذاته له استصلاحه» والمعنى أن الفعل لا يقتضي بذاته استصلاح المكلف فكلمة «له» مقدمة وحققها التأخير. والأصل استصلاحه له، أي المكلف والله أعلم.

(٢) وقد أجاب الآمدي عن هذه الشبهة — وهي التعريض إلى غلبة الظنون مع الاقتدار على التنصيص — من وجهين — الأول بأنه لو كان العدول من أصرح الطريقين وأبينهما إلى أدناهما مما يمتنع ويخل بالبلاغة لما ساغ ورود الكتاب بالألفاظ المجملة وإرادة المعين، والعام وإرادة الخاص، والمطلقة وإرادة المقيد، والألفاظ المحتملة. ولما ساغ أيضاً مثل ذلك من الرسول مع إمكان الآتيان بالألفاظ صريحة ناصة على الغرض المطلوب — وهو ممتنع خلاف الواقع.

والوجه الثاني: أنه غير بعيد أن يكون الله تعالى ورسوله قد علما أن في التعبد =

فهذه جملة كافية في ذكر شبه الذين أحوالوا التعبد بالقياس، وقد أوضحنا سبيل الانفصال عنها، ولا يرد عليك من أصول كلام القوم شيء إلا تستقل في التفصي عنه بما قدمناه لك.

ونحن الآن نذكر الطرق التي توصلنا بها إلى التعبد بالقياس بعد ما تبين جواز التعبد به.

(٢٨١) القول في إيضاح

الطرق الموصولة إلى التعبد بالقياس

[١٦١١] اعلم، وفقك الله، أولاً، أن الذي يستدرك بالعقل جواز ورود التكليف بالتعبد بالقياس، ولا يستدرك بالعقل إلا جواز ذلك.

فأما تحقق ثبوته ووجوب تعلق الأحكام^(١) به على قطع، فمما لا يستدرك عقلاً.

[١٦١٢] وذهب بعض العلماء إلى أن التعبد بالقياس ثبت عقلاً، والأدلة السمعية وردت في ذلك مؤكدة للدلالة العقلية، ولو قدرنا عدم ورودها، لكننا نتوصل بمجرد العقول إلى انتصاب الأقيسة عللاً في الأحكام^(٢).

= بالقياس والاجتهاد مصلحة للمكلفين لا تحصل من التنصيص. وذلك بسبب بعث دواعيهم على الاجتهاد طلباً لزيادة الثواب الحاصل به. انظر الإحكام (٢١/٤) والمحصول (١٦٣/٢/٢).

(١) نهاية ق (١٧٢/ب).

(٢) وهذا مذهب أبي الحسين البصري من المتكلمين والفقهاء من الشافعية — وقد مر في صدر كتاب القياس.

[١٦١٣] واعلم أن القول في ذلك ينقسم، فإن عنى الخصوم بما قالوه، أن اعتبار «الأشياء»^(١) وطرق الترجيح والاعتصام بغلبات الظنون، مما يصور من غير تقدير دلالة سمعية في ذلك، فهذا ما لا نستنكره^(٢) كما لا نستنكر استقلال العقلاء بأنفسهم في تقدير القيم والاجتهاد في التعزيرات عند اختلاف الرتب في الذنوب والجرائم، ولا نستبعد اعتبارهم تقدير الكافة في النفقات والمؤنات، كما لا نستبعد في العادات من العقلاء ضروب التحري والتأخي^(٣) في مصالح الدنيا نحو التجارات وطرق المكاسب واستصلاح الأموال، إلى غير ذلك مما يطول تعداده.

فإن قال الخصم الاعتبار متصور في ذلك عقلاً. فالأمر على ما ذكر إذ لا يتصور على المنع بتكليف المحال وما لا يطاق^(٤) وما ورد التكليف بالشيء إلا وهو مما يتصور الإقدام عليه. فإن عنوا بما قالوه أن الاعتبارات في طرق الاجتهاد إذا تصورت، فإنها تقتضي أحكام التكليف عقلاً، فهذا مما ننكره فإننا نقول: لا يثبت كون الاجتهاد على ما «تيقناه»^(٥) مقتضية أحكاماً، إلا

(١) كذا في الأصل - ولعل الصواب «الأشياء».

(٢) في الأصل «فهذا كما لا نستنكره لا كما لا نستنكره» والإضطراب واضح، وقد يكون سلامة التركيب فيما أثبتناه.

(٣) التأخي والتواخي: يقال وخيت وخيك، أي قصدت قصدك. وتوخيت مرضاتك، أي تحريت وقصدت. انظر مادة «وخي» في الصحاح للجوهري (٢٥٢٠/٦) والقاموس المحيط للفيروز ابادي (٤٠٠/٤) والمعجم الوسيط (١٠٣١/٢).

(٤) في الأصل، ما ولا يطاق، وهذا سهو من الناسخ.

(٥) في الأصل «بقيناه» والمثبت أقرب للرسم. وإن كان في النفس شيء من ناحية المعنى.

بورود السمع.

[١٦١٤] وقد ذهب ذاهبون، وهم الأقلون، إلى أنا نستدرك بالعقول،
التوصل إلى الأحكام بطرق الاعتبار من غير ورود سمع في ذلك، ومعظم
المستروحين إلى العقول في المقاييس إذا فتشت عن مذاهبهم، ألفيتهم
مجترين^(١) بتصوير الاعتبار وتقديره عقلاً. وإذا أوضحت له وجه الصواب
وطالبتهم بتثبيت الأحكام بالاعتبار وجوباً لا جوازاً، فيوافقوا في المقصد،
ويرتفع عند ذلك الخلاف.

[١٦١٥] وصرح شرذمة بالخلاف، فقالوا: العلل الحكيمة تقتضي
أحكامها عقلاً.

حتى قالوا: إنها تتعلق بها تعلق العلة بمعلولاتها، وهذا واضح
البطلان. وأول ما نفاتحهم^(٢) به أن نقول: أنتم لا تخلون، إما أن تزعموا أن
الشدة مقتضية تحريم الخمر لعينها. كما يقتضي العلم كون المحل الذي قام
به عالماً، والقدرة كون المحل الذي قامت به قادراً إلى غير ذلك من طرق
العلل العقلية وهذا من أسف المذاهب. وإما أن تزعموا أن الشدة أماره
على التحريم منصوبة له وضعاً، مع جواز تقديره عدم نصبها أماره.

فإن أنتم آثرتم هذا القسم الأخير فقد حصص الحق ووضع حيث
صرحتم بكونها أماره موقوفة على نصب ناصب ووضع واضح (مع أن الذي
لا ينتحم فيها فإننا نستدرك بعينها للتحريم مع ما ذكرناه آنفاً^(٣)).

(١) أشار بالهامش إلى وجود كلمة «مخبرين» في نسخة أخرى.

(٢) في الأصل «نفاتحتهم» وهو تصحيف.

(٣) العبارة غير مفهومة. والسياق يقتضي أن تكون العبارة هكذا: «مع أن ذلك لا ينتحم =

[١٦١٦] وإن أنتم زعمتم أن الشدة تقتضي التحريم لعينها اقتضاء
العلل العقلية معلولاتها، فهذا باطل من أوجه.

أحدها أن نقول: تحليل الخمر مما لا يستبعد عقلاً، ولقد عهدت
محللة في صدر الإسلام/ ^(١). فلم كانت الشدة أولى بأن تكون علة في
التحريم من الحموضة والحلاوة؟ فما وجه اقتضاء العقل/ ^(٢) تخصيص
وصف من هذه الأوصاف؟ ولا يبعد في العقل تحريم الحامض وتحليل
المشتد، وهذا مما لا منجى ^(٣) لهم عنه، إلا أن يعتصموا بهذيان المعتزلة في
الصلاح والإصلاح. ويزعموا أنه ليس الصلاح التسبب إلى إزالة العقول،
فيضعف الكلام حينئذ غاية الضعف ويلزمون عنده الاقتصار على القليل الذي
لا يسكر من الخمر النبيء ^(٤).

[١٦١٧] على أن من قال باستدراك الأحكام بطرق العقل، فلا يدعى
ذلك عموماً فيما قل وجل من الأحكام، وإنما يدعى ذلك في أصول التعبد
نحو وجوب شكر المنعم والمعرفة و «حظر» ^(٥) الظلم والكفر.

= فيها، فإن تقتضي بعينها للتحريم، مع ما ذكرناه آنفاً والله أعلم أي يجعل «الذي»
ذلك و «فاناً» «فإني» و «يستدرك» يقتضي. وهذا تصرف كبير للوصول إلى معنى
— ويظهران هنا سقطاً.

(١) هذا وجه آخر من أوجه البطلان والسياق يقتضي أن يكون الكلام هكذا: (الخمر
مشملة — مع الشدة — على الحموضة والحلاوة) فلم كانت . . . إلخ.

(٢) نهاية ق (١٧٣/أ).

(٣) في الأصل «منجأ» وهو مخالف للرسم المعمول به.

(٤) في الأصل «التي» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «خطر» وهو تصحيف.

فأما التفاصيل ودقائق الأحكام^(١) في أعيان الخائضين في هذا الفن والذي يوضح بطلان ذلك، أنه لو كان سبيل العلل في الأحكام سبيل العلل العقلية، لما تحقق وجودها إلا مقتضية لأحكامها. فلزم من ذلك ثبوت تفاصيل الأحكام قبل ورود الشرائع وثبوت النبوات. وهذا باطل لما سنذكره إن شاء الله تعالى في نفي الأحكام قبل ورود الشرائع، وهذا يوجب أيضاً منع النسخ في التحريم والتحليل، إذا كان الحكم معلقاً فيه بعلّة. وقد اتفق العلماء على أن الحكم المتعلق بضروب من الاعتبار – إذا لم يكن من أصول التبعد والتكليف – فيجوز تقدير النسخ فيه.

[١٦١٨] فقد صورنا على الخصوم تقدم العلل مع انتفاء «المعلومات»^(٢) ثم صورنا عليهم بقاءها مع نسخ أحكامها. وليس ذلك من قضايا العلل العقلية، فإن من شرط العلة العقلية أن لا تنقطع عن معلولها ولا تقدر إلا موجبة، فإنها إذا كانت توجب الحكم لعينها، ثم تصورت الحكم لعينها، ثم تصورت عينها غير موجبة، فهذا يفضي إلى قلب جنسها. والذي يوضح ذلك أن العلل في الأحكام لو كان سبيلها سبيل الأدلة العقلية، فهي تدل له بذواتها أيضاً، فلا يتصور حدث غير دال على محدث، ولا اتقان غير دال على عالم، وقد صورنا ثبوت الأوصاف قبل ورود الشرائع، وبعد النسخ مع انتفاء الأحكام.

[١٦١٩] فإن قالوا: إنما تدل العلل السمعية، كما تدل الأدلة العقلية،

(١) الكلام ناقص لفقدان جواب الشرط ولعله هكذا «فأما ... (فلا خلاف) في / أنها لا تدرك بطرق العقل لدي / أعيان الخائضين ... إلخ.

(٢) في الأصل «المعلومات» وهو سهو من الناسخ.

ولا تنتزل منزلة العلل العقلية، بل تنتزل منزلة الأدلة، ومن شرطها ثبوت أصل الشريعة وعدم النسخ قد يثبت دلالة عقلية مشروطة بشرط. ولا يستبعد ذلك فيها.

قلنا: هذا هذيان لا تحصيل وراءه. فإن الدال على حدث العالم^(١) إذا وضع الوجه الذي منه يدل، فلا يتصور وقوعه على قول من قائل، ولا شرع من شارع غير دال ولا يتصور نسخ موجه ورفض «مقتضاه»^(٢) وليس فيه شرط، إنما هو تثبيت فإذا ثبت لم يتقدر انتفاء موجه، فما يغنيكم التمسك بالعبارات في كون الأدلة العقلية مشروطة.

[١٦٢٠] ومما نتمسك به أن نقول: إذا قدرتم الشدة علة في التحريم عقلاً. فمدارك العقول تنقسم إلى ضرورة واستدلال. ولا نستريب أنكم لا تدعون كون الشدة علة ضرورة. وإن تجاهلتم فيه قبولتم بمثله. وإن ادعيتم ثبوته علة استدلالاً، فما وجه كونه دليلاً أو علة عقلاً؟ مع تجويز العقل تحريم الحلو والشديد والحامض، وهذا ما لا سبيل إليه ولا/^(٣) يجدون عنه مهرباً.

فإن قالوا: إنما قلنا ذلك، لأن الشدة لا نجد لها، إلا ويقارنها التحريم قلنا: فليس ذلك للعقل، فتنبهوا وإنما هو للشرع، فثبتوا — لو كان سبيله العقل — لم تبدل وجه كونه دليلاً أو علة؟

[١٦٢١] ومما نستدل به أيضاً، أن نقول: أنتم لا تخلون إذا ادعيتم،

(١) لعل «حدث» بمعنى «حدث». والعالم بفتح اللام.

(٢) في الأصل «مقتاه».

(٣) نهاية ق (١٧٣/ب).

أن الأوصاف تقتضي الأحكام عقلاً «أما»^(١) أن تقولوا أن ذلك ثبت قطعاً، أو تسلكوا فيه مسلك غلبات الظنون.

فإن قلتم: أن ذلك ثبت قطعاً حتى تقولوا على طرده^(٢) أن الطعم علة الربا في الأشياء الأربعة علة قطعاً في التحريم، فهذا نهاية التجاهل.

والذي يدعي الكيل يقطع بما يدعيه^(٣) علة، ولا يكاد يتضح في ذلك وجه يقتضي القطع من جهة العقل، وأن يتحقق ذلك والمسئلة مجتهدة فيها.

فإن قالوا: إنا نسلك في ذلك غلبات الظنون.

فنقول: «فالمحصول»^(٤) إذا، أنا نجوز كون الطعم علة، ونجوز أن لا يكون علة. فأنى يتحقق مع ذلك المصير إلى أن الطعم يقتضي الحكم اقتضاء العلة العقلية معلولها. وهذا بين في سقوط ما قالوه.

وقد أورد القاضي رضي الله عنه على القوم طرقاً، وفيما ذكرناه غنية إن شاء الله تعالى.

[١٦٢٢] فإن قالوا: الطريق الذي يعرف به كون الطريقة العقلية علة،

أو الدلالة العقلية دلالة، فنعرف به بعينه كون العلل الحكمية عللاً، وأوضحوا ذلك بأن قالوا: إذا أردنا أن نعرف علة كون العالم عالماً، فالطريق في ذلك، أن نضبط أولاً، جواز تعليل هذا الحكم وعدم استحالة التعليل به، حتى إذا ثبت ذلك، سبرنا بعده الأحوال. وعرفنا بطلان كون العالم عالماً لنفسه،

(١) في الأصل «أم» والصواب المثبت.

(٢) في الأصل «طرده».

(٣) في الأصل «يدعى».

(٤) في الأصل «فمحصول».

أولمعنى غير العلم من المعاني القائمة بالذات، فلا نزال نسبر ونبطل الأقسام، حتى ننتهي إلى تعليل هذا الحكم بالعلم. وكذلك القول في كل حكم عقلي معلل بعلة عقلية، ثم «إن»^(١) اعتبار العلة أن يثبت الحكم عند ثبوتها ويعدم عند عدمها.

وحققوا ذلك بأن قالوا: لا معنى لكون العلم علة في حكمها، إلا ما ذكرناه من الاعتبار، وهذا المعنى بعينه موجود في علة الحكم. فإننا إذا نظرنا إلى تحريم الخمر وأثبتنا أولاً جواز تعليله، وتبين لنا ارتفاع الموانع عن التعليل، ثم قدرنا الشدة علة في اقتضاء التحريم، بعد أن اعتبرنا ما عداها من الأوصاف فبطل الاعتبار فيما سواها، ثم ألفينا الحكم يتحقق بوجود الشدة — وربما ينعكس أيضاً، فينتفي الحكم بانتفاء الشدة — فقد ضاهى علل العقول وأدلتها. إذ أدلة العقول لا يشترط فيها الانعكاس وإن اشترط في العلل العقلية الانعكاس.

[١٦٢٣] والجواب عن ذلك من أوجه. أقربها أن نقول: لا مشابهة بين المقاييس الشرعية وبين العلل العقلية، إذ كل حكم معلل في العقل لا يسوغ تقدير ثبوته مع اعتقاد انتفاء علته^(٢) إذ لا يجوز أن تقدر عالماً لا علم له. ولا «كائناً»^(٣) لا كون له.

وأما التحريم الذي^(٤) في الصورة التي^(٥) فرضتم الكلام فيها، فيجوز

(١) في الأصل «أنه».

(٢) في الأصل «عليه» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «كائناً» وهو تصحيف.

(٤) كذا في الأصل، ويبدوا أنه زائد من قبل الناسخ.

(٥) في الأصل «الذي» وهو خطأ.

العقل تقدير تحقيقه، مع ورود الشيء^(١) ثم نصا بالمنع من تعليله، وهذا ما لا سبيل إلى جحده فلو كانت الشدة تنزل منزلة العلة العقلية، لما ساغ تجويز ورود الشرع بمنع التعليل بها وبغيرها/^(٢) من الأوصاف. إذ العلم لما كان علة في كون محله عالماً، لم نجد في قضايا العقول قيام الدلالة على خروجه عن كونه علة، وقد ثبت التحريم في مواضع في الشرع غير معلل نحو تحريم الخنزير، وما عداه مما يضاهيه في انتفاء التعليل. وهذا واضح في إسقاط ما راموه.

[١٦٢٤] والوجه الثاني في الجواب أن نقول: لا يستقيم التعليل عقلاً، إلا بأن نقدر حكماً زائداً على العلة المقتضية للحكم. فنقول: كون العالم عالماً حكم زائد على الذات وعلى نفس العلم، وهو معلل بالعلم. وهذا الحكم هو الحال الذي عظم فيه اختلاف المحققين نفيّاً وإثباتاً، والخوض فيه يصدنا عن المقصد.

ومطلبنا في هذا الموضع أن نبين، أن العلة العقلية لا يستر^(٣) إلا بأن نقدر لها حكماً زائداً عليها، إذ لو لم نقل ذلك، وصرفنا الحكم إلى نفس العلم، أفضى محصول القول إلى أن العلم علة في العلم! وهذا ساقط من الكلام.

فإذا ثبت ذلك قلنا بعده للخصوم: فثبتوا التحريم وصفاً زائداً وعللوه ليكون ذلك قياس العلة ومعلولاتها عقلاً.

(١) كذا في الأصل، ولعل الصواب «الشرع» بدليل ما يأتي.

(٢) م نهاية ق (١٧٤/أ).

(٣) كذا في الأصل — ولعل الصواب «لا تستقيم» بدليل الكلام السابق.

وقد أوضحنا في صدر الكتاب في غير موضع، أن التحريم وما عداه من أحكام التكليف ليست بأوصاف ثابتة للذوات، وإنما هي راجعة إلى أوامر الله تعالى وزواجره وتحليله وندبه.

فإذا آل ذلك إلى نفس الكلام، فكأنكم عللتم كلام الله المنعوت بالقدم بوصف في الشراب المشتد. وهذا نهاية الإحالة. فأحظ به علماً.

[١٦٢٥] والوجه الثالث في الجواب أن نقول: لو ساغ لكم المصير إلى أن علل الأحكام مستدركة عقلاً، لمضاهاتها العلل العقلية فيما صدرتم الكلام به، فبم تنكرون على من يزعم أنها لا تضاهي العلل العقلية، لمخالفتها إياها في الجمل التي ذكرناها في أدلتها.

منها: أن الأوصاف التي تقدر عللاً في الأحكام، قد كانت قبل ورود الشرائع وهي ليست بعلل، وتسمى علة بعد نسخ الحكم، وهي ليست بعلة. ومن شأن العلل العقلية ألا توجد إلا وهي علل، فلو ساغ لكم المصير إلى أنها عقلية لمشابتها العلل العقلية في وجه، لساغ لنا أن لا نقدرها عللاً عقلية، لخروجها عن مشابهة العلل العقلية في وجوه. وهذا ما لا مخلص للخصم عنه.

[١٦٢٦] فإن قالوا: فطرد ما ذكرتموه يقتضي إحالة التعلل بالأوصاف التي استشهدنا بها وقد وافقتمونا على جواز ورود الشرائع بنصبها عللاً، فلو كان كونها عللاً مستحيلاً عقلاً، لما ذكرتموه — لما جاز ورود الشرائع بنصبها عللاً. إذ الأدلة السمعية لا ترد إلا بجائزات العقول.

فنقول: هذا تمويه منكم فإن الذي أحلنا عقلاً، لا يجوز ورود الشرع بتجويزه، والذي جوزنا ورود الشرع به، غير ذلك. فإننا جوزنا ورود الشرائع

بأن تنصب بعض الأوصاف أمارات في الأحكام، من غير أن تكون أعيان الأمارات موجبة للأحكام ونزلنا ذلك منزلة التواضع على نصب الإعلام مع اعتقاد جواز انتفائها وثبوت/ ^(١) «اعتبارها» ^(٢) آنذاك. فخرج من ذلك أن الذي جوزنا ورود الشرع به غير الذي نفينا وأثبتنا استحالته وأنتم معاصر المحققين لا تجيزون كون الأوصاف أمارات بل تزعمون أنها موجبات لذواتها. وأنها كالعلل العقلية وهذا «ما سمناكم» ^(٣) إبطاله قبل ورود الشرائع وبعدها، فافهموا الفصل بين المنزلتين وجانبوا التلبس، ترشدوا. فإذا ثبت بما ذكرناه أنفأ، استحالة كون الأمارات الحكمية نازلة منزلة العلل العقلية، وتبين أنه لا يتوصل إلى كونها أدلة «عقلاً» ^(٤) وإنما يتوصل إلى كونها أدلة، سمعاً فنحن الآن نذكر ^(٥) الطرق السمعية الدالة على ثبوت المقاييس في الأحكام.

(٢٨٢) القول في ذكر ما يعتمد عليه

في إثبات العبر والمقاييس السمعية

[١٦٢٧] اعلم، وفقك الله، أن أكد ما يعتمد في تثبيت الاجتهاد والتمسك بالرأي وغلبات الظنون، إجماع الصحابة رضي الله عنهم. وذلك أنهم - رضي الله عنهم - اختلفوا في امتداد عصرهم في مسائل من الأحكام «عدموا» ^(٦) فيها النصوص، فتمسكوا فيها بطرق الاجتهاد.

(١) نهاية ق (١٧٤/ب).

(٢) في الأصل «اغيارها» ولعل الصواب المثبت.

(٣) كذا في الأصل - غير واضح.

(٤) في الأصل «عقلية» والمثبت الصواب.

(٥) تكرر في هذا الموضع كلمة «الآن» في الأصل.

(٦) في الأصل «عندموا» وهو تحريف.

واختلفت فيها آراؤهم. وقد اشتهر ذلك منهم، وظهر منهم على انقضاء الدهر والعصر، ولم يجحدوا الاجتهاد عند عدم النصوص. وهذا في ظهوره مستغن عن نقل قصص وآحاد مسائل^(١).

[١٦٢٨] غير أن القاضي رضي الله عنه، أشار إلى حوادث تمسكوا فيها بالرأي، وهي أكثر من أن تحصى. فمنها: اختلافهم في الجد وتوريثه مع الأخ، فذهب بعضهم إلى تقديم الجد، مصيراً إلى كونه كالأب. وذهب آخرون إلى أن الإخوة مع الجد، ذهاباً منهم إلى أن طريق إدلائه بالبنوة. وما زالوا يتحاورون في ذلك طرق المعاني، ويتمثلون في «الإدلاء»^(٢) بالقرب والبعد «بالأمثال»^(٣) من نحو تمثيل الأشجار وغصونها، وتشعب الخليج عن

(١) واضح من السياق أن هذه المقدمة من قبل صاحب التلخيص إمام الحرمين. ويدعم هذا المعنى ما في البرهان من قوله، بعد سرده بعض المرويات في هذا الصدد، ومن رام منا أن ينقل اجتهادات الصحابة بطريق الآحاد، فقد تكلف أمراً عسراً. فإن ما ثبت النقل فيه تواتراً، عسر النقل فيه من طريق الآحاد، ومن أراد أن ينظم إسناداً عن الإثبات بالعننة، أن رسول الله ﷺ كان يصلي الفجر ركعتين، لم يتمكن منه. وهذا يناظر في المعقولات محاولة إثبات الضروريات والمحسوسات بطرق المباحثات، فإنه معوز لا سبيل إليه. وقد اضطررنا - وكل منصف معنا - إلى العلم بأن الذين مضوا كانوا يسندون جل الأحكام إلى النظر والرأي. وكيف يطمع الطامع في معارضة ذلك بألفاظ محتملة ينقلها الآحاد؟ ولو كانت نصوصاً لما عارضت التواتر.

البرهان (٢/ ٧٧٠، ٧٧١) وقال الرازي في معرض إثبات حجية القياس أن مسلك الإجماع، هو الذي عول عليه جمهور الأصوليين. انظر المحصول (٢/ ٧٣).

(٢) في الأصل «الأدلة» وهو خطأ.

(٣) في الأصل «الأمثال» وهو تصحيف.

النهر الكبير، إلى غير ذلك مما استفاد عنهم رضي الله عنهم^(١).

ومنها تمسكهم بسبيل الاجتهاد نفياً وإثباتاً.

ومنها اختلافهم في حد الشارب، مع استرواحهم إلى محض الرأي منهم حتى قال علي رضي الله عنه أنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفترى، ثمانين جلدة.

ثم كان يقول ما أحد «يقام»^(٢) عليه حد، فيموت، فأجد في نفسي منه شيئاً أتخوفه. إلا شارب الخمر. فإنه شيء رأيناه بعد رسول الله ﷺ.

واشتهر في زمن الرسول ﷺ ضرب الشارب بالنعل وأطراف الثياب، ثم

(١) اختلفوا في توريث الجد مع الإخوة على مذهبين:

الأول — ذهب أبو بكر الصديق وعبد الله بن عباس وعبد الله بن الزبير رضي الله عنهم إلى أن الجد يسقط جميع الأخوة والأخوات من جميع الجهات، كما يسقطهم الأب، وروى ذلك عن غيرهم من الصحابة وبه قال بعض الأئمة، منهم أبو حنيفة والمزني وداود رحمهم الله.

الثاني — ذهب علي بن أبي طالب وابن مسعود وزيد بن ثابت رضي الله عنهم إلى توريثهم معه. وعدم حجبهم به. وبه قال مالك والأوزاعي والشافعي وأبو يوسف ومحمد وأحمد — رحمهم الله.

راجع — المغني لابن قدامة (٦٤/٧) والمحلى (٢٨٢/٩) وبداية المجتهد (٣٧٧/٢ ط) مكتبة الكليات والأزهرية والذي شبه الجد والأخوة بأغصان الشجرة هو زيد بن ثابت — على ما في مصنف عبد الرزاق (٢٦٥/٨) وإعلام الموقعين (٦٣/١) وسنن البيهقي (٢٤٨/٦) والإحكام لابن حزم (١٦٩/٧) والذي شبهه بالسيل وانشعابه علي رضي الله عنه.

(٢) في الأصل «يقال» وهو تصحيف.

إن الصحابة رضي الله عنهم ردوه إلى الجلد، وقوموه بمبلغ منه، على خلاف فيه^(١). ومنها تمسكهم بالرأي والاجتهاد في جمع القرآن في المصحف، ولم يصادفوا في ذلك نصاً، ولو صادفوا لابتدروا إليه في أول الزمان، ومشهور أن كتبة^(٢) المصاحف تمت في زمن عثمان رضي الله عنه^(٣).

(١) أخرج الإمام البخاري عن أبي هريرة رضي الله عنه قال أتى النبي ﷺ برجل قد شرب قال: اضربوه. قال أبو هريرة رضي الله عنه: فمنا الضارب بيده والضارب بنعله والضارب بثوبه، الحديث وكذا أخرج عن أنس وعقبة بن الحارث رضي الله عنهما نحوه.

كما أخرج أثر على بن أبي طالب «ما كنت لأقيم حداً على أحد فيموت فأجد في نفسي، إلا صاحب الخمر، فإنه لو مات وديته. وذلك أن رسول الله ﷺ لم يسنه.

وأخرج عن السائب بن يزيد قال: كنا نؤتى بالشارب على عهد رسول الله ﷺ وإمرة أبي بكر فصدراً من خلافة عمر، فنقوم إليه بأيدينا ونعالنا وأرديتنا، حتى كان آخر إمرة عمر، فجلد أربعين حتى إذا عتوا وفسقوا جلد ثمانين. انظر صحيح البخاري مع الفتح (٦٦/١٢) وأما قول علي رضي الله عنه «إذا شرب سكر... إلخ فقد قال الحافظ بن حجر في الفتح أخرج مالك في الموطأ عن ثور بن يزيد. أن عمر إستشار في الخمر، فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن تجعله ثمانين فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذي، وإذا هذى افتزى - فجلد ثمانين جلدة وفي رواية النسائي والطحاوي زيادة بعد قوله وإذا هذى افتزى، وعلى المفترى ثمانون جلدة، ولهذا الأثر عن علي طرق آخر ذكره. راجع - المرجع نفسه (٦٩/١٢-٧٥).

(٢) كتبة بكسر الكاف مصدر كتب. بمعنى نسخ الكتاب.

(٣) قد يوهم سياق الكلام أن جمع القرآن تم في زمن عثمان رضي الله عنه والصحيح الثابت أنه تم في زمن أبي بكر رضي الله عنه إثر وقعة اليمامة حيث استشهد فيها سبعون من القراء، فخاف أبو بكر رضي الله عنه ذهاب القرآن بذهاب حفظته، فعمد إلى جمعه من الصدور والألواح وأوراق البردي في مصحف واحد، واستشار عمر =

ومما تمسكوا فيه بالرأي مسائل من الطلاق، نحو تخير الزوجة^(١) والتلفظ بلفظ التحريم^(٢) إلى غير ذلك مما لا يحصى «كثرة»^(٣).

وعد القاضي رضي الله عنه من هذه الجملة كلامهم المأثور في عقد الخلافة لأبي بكر رضي الله عنه فإنهم تمسكوا في بدء الأمر بأطراف

= رضي الله عنه في هذا الشأن فمنع أول الأمر، بحجة كيف تقدم على شيء لم يفعله رسول الله ﷺ؟ لكنه أعاد عليه القول حتى شرح الله صدر عمر لما شرح له صدر أبي بكر وعلم أنه خير. واتفق الرأي فجمع في مصحف واحد حتى كان زمن عثمان رضي الله عنه. واتسعت رقعة الدولة الإسلامية اتساعاً عظيماً، ونشأ الخلاف في القراءات فأدرك الأمر بنسخ المصاحف من المصحف الذي جمعه أبو بكر رضي الله عنه وكان عند حفصة بنت عمر بن الخطاب أم المؤمنين رضي الله عنها - فطلبه منها وأرسل نسخاً منها إلى جميع جهات الدولة الإسلامية، وأمر بإحراق غيره من المصاحف.

(١) تخيير الزوجة - للمسئلة فروع وذبول - منها هل التخيير يسري مفعوله على الفور أو على التراخي؟ وهل ينتهي مفعوله بتفرق الكلام أو بتفرق المجالس؟ وهل يصح مع الشروط؟ إلى غير ذلك ثم مطلق التخيير ماذا يقتضي؟ تطليقة رجعية أو تطليقة بائنة؟ راجع لهذه المسائل المغني لابن قدامة (١٤٧/٧) فما بعد. وانظر أقوال الصحابة في المسئلة فتح الباري (٣٦٨/٩).

(٢) التحريم هو قول الزوج لزوجته «أنت علي حرام». في المسئلة اختلاف كثير عن السلف بلغها القرطبي إلى ثمانية عشر قولاً وزاد غيره عليها قال القرطبي: قال بعض علمائنا سبب الاختلاف أنه لم يقع في القرآن صريحاً ولا في السنة نص ظاهر صحيح يعتمد عليه في حكم هذه المسئلة - فتجاذبها العلماء. انظر تفصيل الأقوال وطرق الاستدلال في فتح الباري (٣٧٢/٩) والمغني (١٥٤/٧).

(٣) في الأصل «كثرة».

الاجتهاد^(١) ونحن «نرى»^(٢) لك أن تجتزىء بما قدمناه حتى لا ينجر الكلام إلى الإمامة والتنصيب عليها، ووجه الاختيار فيها/^(٣) فثبت^(٤) بما ذكرناه تمسك أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم بالاجتهاد والتحري فيما ذكرناه من المسائل وأمثالها.

[١٦٢٩] والذي يعضد الأدلة شيثان اثنان هما كالركنين للدليل.

أحدهما أن نقول: لا يخلو حال الصحابة في الحوادث^(٥) التي ذكرناها وأمثالها: إما أن لا تكون معهم فيها نصوص قواطع، وإما أن تكون معهم فيها نصوص عثروا بأجمعهم عليها، وإما أن يكونوا^(٦) مع بعضهم فيها نصوص.

ويبطل ادعاء عثورهم بأجمعهم على النصوص، فإنه ظهر واشتهر منهم التمسك بالاجتهاد في طرق الاعتبار، ووضح عنهم الاختلاف، ولو كانت معهم نصوص قواطع لما اختلفوا ولما سوغ بعضهم لبعض التمسك برأيه في فتاويه واجتهاداته. إذ لا عذر لمن يخالف النص المقطوع به.

وأيضاً، فلو علموا نصوصاً، لنقلت عنهم، كما نقلت سائر النصوص «فبطل»^(٧) أن تكون في المسئلة نصوص وقد ذهلوا بأجمعهم عنها، فإنه لو

(١) هو قياسهم تقديم أبي بكر للخلافة على تقديمه للصلاة في آخر حياة النبي ﷺ.

(٢) في الأصل «نرى» وهو تصحيف.

(٣) نهاية ق (١٧٥/أ).

(٤) في الأصل «تثبت» وهو خطأ.

(٥) في الأصل «الجواب» وهو تحريف.

(٦) هكذا في الأصل والمناسب «يكون».

(٧) أشار في هامش الأصل إلى وجود كلمة «فبطل» في نسخة أخرى.

كان كذلك وقد اختلفوا وسوغ^(١) كل واحد منهم لصاحبه اتباع رأيه وحظر عليه التقليد لكان ذلك اتفاقاً منهم على الباطل.

ولو ساغ ذهولهم عن النصوص في الحوادث التي ذكرناها، لم نأمن ذهولهم عن أصول الشريعة، «لم ينقلوها»^(٢) ولم نأمن تحريفهم ما نقلوه متعمدين أو مقصرين في ذلك. وهذا أعظم الافتراء على أصحاب الرسول ﷺ. وفيما قدمناه من أدلة الإجماع ما يحسم هذه التجويزات.

فإن قيل: فما يؤمنكم أن النص كان مع بعضهم دون بعض؟

قلنا: فهذا أيضاً تورط فيما ذكرناه، فإن الذي يقدر «معه»^(٣) النص كان من حقه أن يمنع الكافة من مخالفة مقتضاه، ولا يسوغ لهم تتبع اجتهادهم فلو قدر منهم الصمت على نقل النص وتسويغ الخلاف، وقدر من الباقيين عدم العثور على ذلك النص، فهذا بعينه يفضي إلى مصيرهم إلى خلاف الحق وهذا واضح لا خفاء به، فهذا أحد الركنتين.

[١٦٣٠] والركن الثاني ما ذكرناه في خلل الكلام من أن الصحابة مع اختلافهم وتناظرهم في المسائل، ما كان يحسم واحد عن أصحابه باب الفتوى برأيه واجتهاده.

قال القاضي رضي الله عنه. وهذا منقول عنهم ضرورة، فكما نعلم من أهل عصرنا أن المختلفين في المسائل المجتهدة يجوز كل طائفة للباقيين اتباع الاجتهاد فكذلك نعلم ذلك قطعاً من عادات أصحاب الرسول ﷺ.

(١) هنا في الأصل كلمة «بعضهم» ولعلها مقحمة من قبل الناسخ.

(٢) كذا في الأصل ولعل العبارة تستقيم بـ «أو أنهم».

(٣) في الأصل «مع» والمثبت الصواب إن شاء الله تعالى.

فالمقصد من الأدلة إذاً، أنا فرضنا إثبات الأحكام في عصر الصحابة مع عدم النصوص وتحقق جهات الاحتمالات.

[١٦٣١] وداود ومتبعوه من نفاة القياس لا يرون إلا التمسك بالنصوص فإن عدمت فلا حكم لله على المكلفين من الحوادث الشاغرة عن النصوص. وهي كجملة الأفعال قبل ورود الشرائع^(١).

[١٦٣٢] وللمخالفين على هذه الدلالة أسولة.

منها أن قالوا: قد عولتم في تمهيد الدلالة على أن الصحابة، كان يسوغ بعضهم لبعض اتباع اجتهاده من غير منع فيه. وهذا ليس كما ادعيتموه. فإنهم كانوا يعظمون النكير في صور الاختلاف.

والدليل عليه أن عائشة رضي الله عنها، قالت لزيد بن أرقم - وقد جوز زيد بيع العينة -/ ^(٢) لقد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ.

(١) قال ابن حزم في الإحكام «ذهب أهل الظاهر إلى إبطال القول بالقياس في الدين جملة، وقالوا: لا يجوز الحكم - البتة في شيء من الأشياء كلها - إلا بنص كلام الله تعالى، أو نص كلام النبي ﷺ أو بما صح عنه ﷺ من فعل أو إقرار، أو إجماع من جميع علماء الأمة كلها، متيقن أنه قاله كل واحد منهم، دون مخالف من أحد منهم أو بدليل من النص، أو من الإجماع المذكور الذي لا يحتمل إلا وجهاً واحداً، والإجماع عند هؤلاء راجع إلى توقيف من رسول الله ﷺ لا يجوز غير ذلك أصلاً. وهذا هو قولنا الذي ندين الله تعالى به». (الإحكام ٥٥/٧، ٥٦) ثم قال في مكان آخر «فإن لم نجد نصاً ولا إجماعاً ولا ضرورة، اقتصرنا على ما جاء به النص، ووقفنا حيث وقف، ولا مزيد». (المرجع نفسه ٦١/٦٢).

(٢) نهاية ق (١٧٥ب) وبيع العينة وهو أن يبيع سلعة بثمن معلوم إلى أجل، ثم يشتريها من المشتري بأقل ليبقى الكثير في ذمته. وسميت عينة لحصول العين - أي النقد =

وكذلك تناكر أصحاب رسول الله ﷺ في مسائل من الفرائض اختلفوا فيها حتى قال ابن عباس - رضي الله عنه - إن الذي أحصى رمل عالج عدداً، لم يجعل في المال نصفاً وثلاثين^(١) إلى غير ذلك مما يؤثر عنهم.

[١٦٣٣] «فنقول»^(٢) ليس لكم فيما ذكرتموه معتصم، من أوجه: -

أحدها أن التمسك بآحاد هذه الأخبار لا يقدر فيما اعتصمنا به من اختلافاتهم وعدم منع كل واحد منهم أصحابه في اتباع اجتهاده، وقد ادعينا الضرورة في ذلك ومثل هذا الأصل لا يخرم بآحاد الألفاظ تذكر وتوثر.

وهذا كما أنه تجري في زماننا بين المتناظرين من الفقهاء التخطئة وربما

= فيها - ولأنه يعود إلى البائع عين ماله وذهب إلى تحريمه مالك وأحمد وبعض الشافعية، وأما الشافعي فقد نقل عنه أنه قال بجوازه. انظر سبل السلام (٤٢/٣) وتلخيص الجبير (١٩/٣) والمغني (١٩٣/٤) وقول عائشة رضي الله عنها في زيد بن أرقم أخرجه أحمد وسعيد بن منصور - كما في المغني. انظر (١٩٤/٤) منه.

(١) هذا يسمى عولاً في الفرائض - ومعناه أن تزدهم فروض لا يتسع المال لها مثل زوج أو زوجة وأخت شقيقة وأخت لأم. أو أختين شقيقتين أو لأب وأخوين لأم. أو زوج أو زوجة وأبوين وإبنة أو بنتين.

فإن هذه فرائض ظاهرها أنه يجب النصف والنصف وثلث أو نصف ونصف وثلثان أو نصف ونصف وسدس. فاختلف العلماء في هذا - فقال عامة الصحابة ومن تبعهم من العلماء يدخل النقص عليهم كلهم ويقسم المال بينهم على قدر فروضهم. كما يقسم المفلس بين غرمائه بالحصص لضيق ماله عن وفائهم وقال ابن عباس رضي الله عنه لا تعول السائل.

وهذا الأثر الذي هنا أخرجه ابن حزم في المحلى (٢٦٢/٩) والبيهقي في سننه (٢٥٣/٦) نقلاً عن هامش المحصول (٢١٩/١/٢).

(٢) في الأصل «فيقول» وهو تصحيف.

يتعدونها، وربما يقول شافعي المذهب، أخطأ أبو حنيفة، وكذلك الحنفي.

ثم هذا إذا اتفق التلفظ به، ليس بقادح في الإجماع المنعقد على أن كل إمام لا يمنع اتباع اجتهاده في مسائل الفروع، فهذا وجه في الجواب.

والوجه الآخر أن نقول: ليس في شيء مما ذكرتموه، المنع من التعلق بالقياس والاجتهاد، بل اتفقوا^(١) كلهم بطرق الاجتهاد. ثم تلفظ بعضهم بما ذكرتموه ولم يقل أحد منهم أن التمسك بالاجتهاد غير سائغ. ومقصودنا في طرد الدلالات إثبات التمسك بأصل الاجتهاد عند عدم النصوص، ولم يؤثر في أصل الاجتهاد «تناكر»^(٢).

على أنا سنفرد لتأويل ما تمسكوا به من الأخبار فصلاً، نطلعك فيه على الوجوه التي تناكروا لأجلها.

[١٦٣٤] ثم نقول: هذا الذي ذكرتموه من تناكرهم لا يغنيكم^(٣).

وذلك أنا نقول: قد^(٤) عدم النصوص في حوادث، ومن ادعى أن كل صورة تكلم فيها الصحابة واختلفوا فيها كان الحكم فيها منصوباً «عليه»^(٥) من الكتاب والسنة، فقد افترى عليهم افتراء عظيم، واقترب من جحد الضرورة. فإننا نعلم بالطرق المستفيضة، أنهم تكلموا في شذوذ من المسائل،

(١) كذا في الأصل ولعل المناسب «تمسكوا».

(٢) في الأصل «شاكراً» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «لا يعينكم» ولعل الصواب المثبت.

(٤) «قد» مكرر في الأصل.

(٥) في الأصل «عنه» وهو تصحيف.

وكانت تعن على «مر»^(١) الدهور وما صادفوا فيها خبراً منقولاً نصاً، ولا آية من كتاب الله تعالى. فبطل ما قالوه من كل وجه.

[١٦٣٥] سؤال آخر لهم.

فإن قال قائل: بم تنكرون على من يزعم أنهم إنما اختلفوا لوجه آخر، سوى ما ادعيتموه. وذلك أن بعضهم ربما تمسك بعموم، ورأى التمسك بالعموم واجباً قطعاً، و«لم ير»^(٢) بعضهم «جملة»^(٣) التمسك بالعموم أصلاً وري^(٤) على الأقل. وذهب بعضهم إلى التمسك بمفهوم الخطاب، وأنكر بعضهم القول بدليل الخطاب، وآثر بعضهم القول بقضية العقل مستصحباً إياها. فكان اختلافهم لهذه الوجوه، لا للتمسك بالآراء والاجتهادات.

والجواب عن ذلك من أوجه، أحدها أن نقول: قد نقلنا عنهم رضي الله عنهم التمسك بالاجتهادات وطرق التآخي والتحري والتمثيلات نقلاً مستفيضاً، من أنكر ذلك كان معانداً وكان بمنزلة من أنكر أصلاً اختلافهم.

والوجه الآخر في الجواب أن نقول: إن لم تساعدونا على نقل الاجتهاد من جميعهم، «فلم»^(٥) تنكرون أن بعضهم تمسك بالاجتهاد في زمن الصحابة وانتشر ذلك فيهم، وهذا ما لا سبيل إلى/ ^(٦) جحده.

(١) في الأصل «من» وهو تحريف.

(٢) في الأصل «لم يدر» ويبدو أنه بسبب عدم دراية الناسخ.

(٣) لعلها بمعنى «مطلقاً» أي لم ير التمسك بالعموم مطلقاً بجميع صورته أصلاً.

(٤) كذا في الأصل. ولعل الكلمة «رأى» ويتم نظم الكلام بإضافة كلمة «الاقتصار» هكذا «ورأى الاقتصار على الأقل». والله أعلم.

(٥) كذا في الأصل — والمناسب في مثل هذا الموضع «فبم».

(٦) نهاية ق (١٧٦/أ).

ثم مع ذلك لم ينكر أحد أصل الاجتهاد، وإنما تكلموا في تفاصيله.

[١٦٣٦] فإن قالوا: ألسنم قدمتم في مسائل الإجماع، أن القول

المنتشر الذي لم يد عليه نكير، لا ينزل منزلة الإجماع؟

قلنا: إن سلكننا طريقة بعض أصحابنا في تنزيل ذلك منزلة الإجماع ففيه دفع السؤال. على أنا وإن سلكننا الطريقة الأخرى، فليس فيما ذكرتموه مخلص. وذلك أنا إنما نجوز تقدير الصمت والسكوت على القول المنتشر إذا لم يكن فسادة وصحته مقطوعاً به، فيحمل صمت الصامتين على وجوه ذكرناها.

وأما إذا كانت المسئلة مقطوعاً بها، فلا يسوغ أن يظهر الواحد خلاف الحق فيها. ويصمت عنه الباقيون والقول بالاجتهاد والكلام فيه نفيًا وإثباتاً من القطعيات.

[١٦٣٧] والجواب الآخر أن نقول: ما ذكرتموه من تمسكنكم بالطرق

التي أشرتكم إليها، لا تحقيق وراءه وذلك أنا نقول: تلك الطرق لا تخلو إما أن تكون قواطع فإن ادعيتن أنها كانت قواطع، فقد خرقتن الإجماع. فإن الأمة مجمعة على استحالة اجتماع أدلة قطعية على أحكام مختلفة في حادثة واحدة.

وأنتن معاشر نفاة القياس لا تقولون بتصويب المجتهدين، والقائلون

بتصويب الاجتهاد إنما يقولون به عند غلبات الظنون وفقد أدلة قاطعة.

فبطل أن يقال: كل ما تمسكوا به كان مقطوعاً به.

[١٦٣٨] وإن زعموا أن واحداً من الطرق التي تمسكوا بها كان مقطوعاً

به، فقد عاد بنا الكلام إلى أن العائر عليه لا يمنع مخالفته عن اجتهادهم ولم

يحسم عليهم باب التحري، فيجتمع من عدم عثور الباقيين على الدلالة القاطعة من تسويغ العاثر عليها الاختلاف، تجويز اجتماعهم على الضلال، وهذا ما لا سبيل إليه مع القول بحجة الإجماع. فثبت بجملة ما ذكرناه أن ما أومأوا إليه وادعوه ليست بأدلة قاطعة وإذا ثبت أنها ليست بنصوص فقد وضع اختلاف الصحابة في الأحكام مع عدم النصوص ووضوح طرق الاحتمالات.

(٢٨٣) فصل

ذكر بعض الأخبار والآثار

في مصير أئمة الصحابة إلى الرأي

[١٦٣٩] ذكر القاضي رضي الله عنه بعد ما طرد الأدلة آحاداً من الأخبار في مصير أئمة الصحابة إلى^(١) الرأي، وكل واحد منها لا يستقل بنفسه ولكن يتبين بجملتها استفاضة المعنى، وإن لم يستفرض كل خبر على حياله.

فمنها ما يرويه ميمون بن مهران^(٢) عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه أنه قال: «إذا ورد حكم. نظرت في كتاب الله تعالى فإن وجدت فيه ما «أقضى»^(٣) به^(٤) نظرت في سنة رسول الله ﷺ فإن وجدت فيها ما اقضى به قضيت به، وإن أعياني ذلك، سألت الناس، هل علمتم أن نبي الله ﷺ قال

(١) هنا في الأصل كلمة «أن» ورأيت إسقاطها لكونها لا معنى لها هنا.

(٢) هو ميمون بن مهران الرقي، أبو أيوب الفقيه. قاضي الجزيرة. كان من العلماء

العاملين روى عن عائشة وأبي هريرة وغيرهما (الخلاصة (٣٣٨) العبر (١/١٤٧).

(٣) في الأصل «أقضى» وهو تصحيف.

(٤) هنا سقط في الأصل. وهو «... قضيت به. وإن لم أجد في كتاب الله...».

في ذلك قولاً، فإن لم أجد استشرت العلماء. فإن أجمع رأيهم على شيء قضيت به وهذا تصريح بإجماعهم على الرأي.

وقال ميمون بن مهران وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه يفعل مثل ذلك^(١). وروي عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنه قال: من عرض له قضاء فليقض بما في كتاب الله تعالى فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله عز وجل / ^(٢) فليقض بما قضى به نبيه ﷺ (فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله تعالى ^(٣)) ولم يقض به نبيه^(٤) ولا الصالحون فليجتهد برأيه^(٥).

وروي عن عبد الله بن عباس رضي الله عنه أنه كان يفعل ذلك على الترتيب الذي روينا^(٦).

(١) أخرج هذا الأثر أبو عبيد في كتاب القضاء. إلا أن فيه زيادة في فعل عمر رضي الله عنه أنه كان يسأل هل كان أبو بكر قضى فيه بقضاءه لم يجد في الكتاب والسنة. إعلام الموقعين (١/٦٢).

(٢) نهاية ق (١٧٦/ب).

(٣) ما بين القوسين مكرر في الأصل.

(٤) يبدو أنه قد سقط هنا سطر كامل وهو كذا « فليقض بما قضى به الصالحون، فإن جاءه أمر ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ . . . ».

(٥) أخرج الأثر أبو عبيد وابن أبي خيثمة. انظر إعلام الموقعين (١/٦٢، ٦٣) وأخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه (١/٢٠١).

(٦) قال ابن قيم الجوزية. وذكر سفيان بن عيينة عن عبيد الله بن أبي يزيد قال سمعت ابن عباس إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به. وإن لم يكن في كتاب الله، وكان عن رسول الله ﷺ قال به. فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله، وكان عن أبي بكر وعمر، قال به. فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر وعمر، اجتهد رأيه. إعلام الموقعين (١/٦٣، ٦٤) والفقيه والمتفقه (١/٢٠٣).

وكتب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنه كتاباً مشهوراً، وفيه «الفهم الفهم»^(١) فيما «أدلى»^(٢) إليك مما ليس في قرآن ولا سنة. ثم قايس^(٣) الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال والأشباه، واعمد إلى أشبهها بالحق»^(٤) وهذا تصريح بالأمر بالقياس.

وقال عمر لعثمان رضي الله عنهما «إني رأيت في الجد رأياً، فاتبعوني» فقال عثمان: «إن نتبع رأيك فرأيك شديد، وإن نتبع رأي من كان قبلك يعني أبا بكر رضي الله عنه — فنعم ذو الرأي كان»^(٥).

وروي عن زاذان^(٦) أنه قال: تذاكر العلماء الخيار عند علي بن أبي طالب رضي الله عنه فقال علي: «إن أمير المؤمنين عمر قد سألني عنه،

(١) في الأصل اللهم ألهم، وهو خطأ.

(٢) في الأصل «أدا».

(٣) في الأصل «قيس» وهو خطأ ويحتمل أن يكون الصواب «قس».

(٤) هذا جزء من كتاب عمر رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري — وقد أخرجه كاملاً ثم شرحه الإمام ابن قيم الجوزية في كتابه القيم إعلام الموقعين ما بين ص (١/٨٦ — ٣٨٣) و (١/٢ — ١٨٣) وأخرج جزءاً من هذا الخطاب الخطيب في الفقيه والمتفقه (١/٢٠٠) وجامع بيان العلم (٢/٦٦) والبيهقي في سنن (١٠/١٣٥).

(٥) أخرجه الدارمي عن مروان بن الحكم أن عمر بن الخطاب لما طعن استشارهم في الجد، فقال: «إني كنت رأيت في الجد رأياً، فإن رأيتم أن تتبعوه فاتبعوه». فقال له عثمان: «إن نتبع رأيك فإنه رشد وإن نتبع رأي الشيخ، فلنعم ذو الرأي كان. سنن الدارمي (٢/٣٥٤).

(٦) زاذان هو الكندي مولاهم أبو عمر البزازي الكوفي. روى عن علي وابن مسعود وعائشة، توفي سنة (٨٢هـ) (الخلاصة ١١٠).

فقلت له: إن اختارت زوجها فهي واحدة وهو أحق بها^(١) فبايعته. فلما خُلف الأمر إلي وعلمت أنني أسئل عن الفروج، عدت إلى ما كنت أرى فقالوا: أمر جامعت عليه أمير المؤمنين وتركت رأيك له، أحب إلينا من أمر تفردت به، فضحك وقال: أما أنه أرسل إلى زيد بن ثابت فخالقي وإياه، فقال: إن اختارت زوجها فهي واحدة وزوجها^(٢) أحق بها، وإن اختارت نفسها فهي ثلاثة لا تحل له حتى تنكح زوجاً غيره^(٣).

وروى عبيدة^(٤) عن علي بن أبي/ ^(٥) طالب رضي الله عنه أنه قال: استشارني عمر في أمهات الأولاد، فأجمعت أنا وهو على عتقها، ثم رأيت بعد، أن أرقهن. فقال له عبيدة: رأى ذوي عدل أحب إلى من رأى عدل

(١) قد سقط هنا سطر كامل في الأصل - وهو «وإن اختارت نفسها فهي بائنة. فقال ليس كذلك ولكن إن اختارت نفسها فهي واحدة، وهو أحق بها»... وهذا التصحيح من التبصرة للشيرازي (٤٢٦).

(٢) زوجها، مكرر في الأصل.

(٣) ذكر الحافظ ابن حجر في الفتح قال: أخرج ابن أبي شيبة من طريق زاذان... وفيه زيادة، إن اختارت زوجها فلا شيء. انظر فتح الباري (٢٦٨/٩).

(٤) هو عبيدة بن عمرو السلماني أبو مسلم. ويقال أبو عمرو. صاحب ابن مسعود، قال: أسلمت وصليت قبل وفاة الرسول ﷺ بستين، ولم أره. وهو من أصحاب علي أيضاً، هاجر من اليمن زمن عمر، ونزل الكوفة. روي عن علي وابن مسعود. وروى عنه ابن سيرين وإبراهيم النخعي والشعبي، وكان شريح يكتب إليه إذا أشكل عليه شيء. توفي سنة (٧٢هـ). (انظر الإصابة (١٠٤/٥) والإستيعاب رقم (١٠٢٣)).

(٥) سقط في الأصل.

واحد^(١).

وقال عبد الله بن مسعود في قصة بروع بنت واشق^(٢) أقول فيها برأيي فإن كان صواباً فمن الله، وإن كان خطأً فمني ومن الشيطان^(٣).

وقال عبد الله بن عباس في ديات الأسنان لما قسمها عمر رضي الله عنه على اختلاف منافعها هلا اعتبرها بالأصابع، عقلها سواء وإن اختلفت منافعها^(٤).

(١) رواه البيهقي في السنن الكبرى من طريق أيوب (٣٤٨/١٠). ورواه عبد الرزاق في مصنفه عن طريق أيوب أيضاً. قال ابن حجر في تلخيص الحبير هذا الإسناد معدود من أصح الأسانيد، وابن أبي شيبة عن اسماعيل بن أبي خالد عن الشعبي عن عبيدة عن علي. انظر تلخيص الحبير (٢١٩/٤) ونصب الراية للزيلعي (٢٩٠/٣) ونيل الأوطار (٢١١/٦) ومصنف عبد الرزاق (٢٨٧/٧).

(٢) هي بروع بنت واشق الأشجعية، مات عنها زوجها هلال بن مرة ولم يفرض لها صداقاً، ف قضى لها رسول الله ﷺ بمثل صداق نساها. (الإصابة (٢٩/٨) الاستيعاب رقم ترجمتها (١٧٩٥)).

(٣) قصة بروع بنت واشق رواها أصحاب السنن الترمذي (١١١/٤) الحديث (١١٤٥) وأبو داود (٥٨٨/٢) الأحاديث رقم (٢١١٤، ٢١١٥، ٢١١٦) والنسائي (١٢١/٦) والحاكم في المستدرک (١٨٠/٢). وانظر الفقيه والمتفقه (٢٠٢/١).

(٤) حديث التسوية بين الأصابع والأسنان رواه أبو داود (٤٥٥٩)، وأحمد (٥٤/١٦) ترتيب المسند، وقال الحافظ ابن حجر في تلخيص الحبير حديث ابن عباس: جعل رسول الله ﷺ أصابع اليد والرجل سواء. وقال: الأسنان سواء، الثنية والضرس سواء، وهذه وهذه سواء. أبو داود والبخاري، وابن ماجه مختصر. وابن حبان وهو في صحيح البخاري مختصر بلفظ هذه وهذه سواء يعني الخنصر والإبهام ولأبي داود والنسائي وابن ماجه من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده =

وقال ابن عباس «ألا يتقي الله زيد بن ثابت يجعل ابن الإبن ابناً ولا يجعل/ أب/»^(١) الأب أباً^(٢).

فهذا الذي ذكرناه، وأمثاله مما أضربنا عنه، يقتضي خوض الصحابة رضي الله عنهم في طرق الرأي والاجتهاد في «الحوادث»^(٣) التي عدموا فيها النصوص.

[١٦٤٠] قال القاضي رضي الله عنه قد صار تمسكهم بالرأي وتسويغهم التعلق بطرق الاجتهاد مدركاً ضرورة كما أدرك اختلافهم على الجملة ضرورة، وإن كانت صورة الاختلاف نقلت آحاداً.

[١٦٤١] ومما اعترض به نفاة القياس على هذه الدلالة أن قالوا: بم تنكرون على من يزعم أنهم كانوا يجتهدون ويعملون بما يرون، بيد أن طريق إجتهدهم كان جمع النصوص والبحث عنها وحمل العموم على الخصوص، وذكر الناسخ والمنسوخ، واستنباط دليل الخطاب، ومفهومه من المنطوق به إلى غير ذلك من طرق التصرف والألفاظ والظواهر؟

= بلفظ: الأصابع والأسنان سواء. في كل أصبع عشر من الإبل وفي كل سن خمس من من الإبل. انظر تلخيص الحبير (٢٨/٤) وفتح الباري (١٢/٢٢٥).

(١) سقط في الأصل.

(٢) وجدت هذا الأثر في كتب الأصول والفقه بدون عزو إلى مصدره. انظر على سبيل المثال التبصرة (٤٢٧) والمغني (٦/٢١٧) ونقل البخاري في صحيحه تعليقاً قول ابن عباس: الجد أب وقوله: يرثني ابن ابني. دون إخوتي ولا أرث أنا ابن ابني. وانظر الأقوال في مسألة الجد مع الأخوة في فتح الباري (١٢/١٩) والمغني (٦/٢١٤ - ٢٢٩) وقد سأل ابن عباس زيدا عن ذلك فقال: إنما أقول في ذلك برأي، كما تقول أنت برأيك. التعليق المغني على الدارقطني (٤/٩٥).

(٣) في الأصل «الحوادث» بسقوط الدال.

فيقال لهم: قد «فرط»^(١) منكم هذا السؤال. ونحن الآن نقول في جوابه، إن زعمتم معايشرة نفاة القياس أنه لم يتفق في زمن أصحاب رسول الله ﷺ ورضي عنهم حادثة شاغرة عن النصوص ووجوه خطاب الكتاب والسنة منطوقاً ومفهوماً وخصوصاً وعموماً، فقد جحدتم الضرورة.

وكذلك إن أنكرتم تمسكهم/^(٢) في «أمثال»^(٣) هذه الحوادث بطرق الأمثال والأشباه، فقد باهتم مباهتة عظيمة. وأفصحتم بمراغمة الضرورة. وليس علينا إلا إيضاح الطرق. فإن باهتم، قطع الكلام عنكم.

على أنا نقول: والذي تمسكوا به كان من الأدلة القطعية أو لم يكن منها؟ وقد سبق إستقصاؤنا لذلك «ما يغني»^(٤) عن إعادته.

فصل (٢٨٤)

مشمتمل على ذكر ما يتمسك به نفاة القياس من الظواهر

[١٦٤٢] فمما تمسكوا به، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً من صدور الرجال، ولكن يقبض العلماء، فإذا لم يبق عالم، اتخذ الناس رؤساء جهالاً، فأفتوا برأيهم، فضلوا وأضلوا^(٥). فجعل

(١) في الأصل «قرظ» وهو تصحيف. وفرط بمعنى سبق.

(٢) نهاية ق (١٧٧/أ).

(٣) في الأصل «أمثالهم» ولا يصح.

(٤) لعل الصواب من استقصائنا لذلك ما يغني عن إعادته. أي بإضافة من.

(٥) الحديث متفق عليه. انظر صحيح البخاري (٣٦/١، ١٢٣/٩) وصحيح مسلم مع

النووي (٢٢٣/١٦) فما بعد والترمذي (١٣٩/٤) والدارمي (٧٧/١) بالفاظ

متقاربة. وجامع البيان العلم (١/١٨٠ - ١٨٣).

الفتوى بالرأي ضللاً.

ومن ذلك ما رواه أبو هريرة رضي الله عنه عن رسول الله ﷺ أنه قال: «تعمل هذه الأمة برهة بكتاب الله، وبرهة بسنة رسول الله ﷺ، وبرهة بالرأي، فإذا فعلوا ذلك، فقد ضلوا»^(١).

وروي عنه ﷺ أنه قال «تفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة أضرها على أمتي قوم يقيسون الأمور بآرائهم، فيحللون الحرام ويحرمون الحلال»^(٢).

وروي عن معاذ بن جبل عن النبي ﷺ أنه قال حين بعثه إلى اليمن «إذا جاءك ما ليس في كتاب الله ولا في سنة رسول الله ﷺ، فاكتب إلي في ذلك»^(٣).

(١) الحديث أخرجه ابن عبد البر في جامع بيان العلم وفضله (١٦٣/٢) والخطيب في الفقيه والمتفقه (١٧٩/١) وفي فيض القدير رمز له ب «ض» وقال شارحه: قال المحقق أبو زرعة لا ينبغي الجزم بهذا الحديث.

فإنه ضعيف ولم يبين وجه ضعفه. وبينه الهشيم، فقال: فيه عثمان بن عبد الرحمن الزهري متفق على ضعفه ثم قال: وقال في الميزان: عثمان هذا - قال البخاري - تركوه. ثم ساق له أخباراً هذا منها. انظر فيض القدير (٢٥٦/٣).

(٢) الحديث أخرجه الخطيب في الفقيه والمتفقه (١٨٠/١) وابن عبد البر في جامع بيان العلم (٩٣/٢، ١٦٣) وابن القيم في إعلام الموقعين عن نعيم بن حماد (٥٣/١) وابن حزم في الأحكام.

(٣) الحديث أخرجه ابن ماجه بلفظ - قال معاذ لما بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قال: لا تقضين ولا تفصلن إلا بما تعلم. وإن أشكل عليك أمر، فقف، حتى تنبيه أو تكتب إلي فيه.

قال الشيخ محمد فؤاد عبد الباقي. هذا المتن مما انفرد به المصنف (٢١/١) المقدمة ح (٥٥).

قالوا: وروى واثلة بن الأسقع عن النبي ﷺ أنه قال: «لم يزل أمر بني إسرائيل مستقيماً حتى حدث فيهم السبايا، فأفتوا برأيهم فضلوا وأضلوا»^(١).

وروي/ عن/^(٢) عمر رضي الله عنه أنه قال. قال رسول الله ﷺ: «ما تركت شيئاً مما «أمركم»^(٣) الله به إلا وقد أمرتكم به، ولا شيئاً مما نهاكم عنه إلا وقد نهيتكم عنه».

قالوا: فهذا دليل على أن مقاصد الأحكام محصورة في كتاب الله وسنة نبيه، ولا تعدوهما.

[١٦٤٣] ومما اعتصموا به من وجه الآثار، ما روي عن أبي بكر الصديق رضي الله عنه، أنه قال: «أي سماء تظلني»^(٤) وأي أرض تقلني، إذا قلت في كتاب الله برأيي»^(٥).

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه «إياكم وأصحاب الرأي، فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرأي، فضلوا وأضلوا»^(٦).

(١) أخرجه ابن ماجه عن عبد الله بن عمر (٢١/١ ح ٥٦) قال في الزوائد إسناده ضعيف. والدارمي (٥٠/١) والفقهاء (١٨٠/١) وأخرجه البيهقي والطبراني على ما في فيض القدير (٢٩٥/٥) ورمز له بالحسن. وانظر جامع بيان العلم (١٦٦/٢).

(٢) سقط في الأصل.

(٣) في الأصل «أمرتكم» وهو خطأ.

(٤) في الأصل يصلني، وهو تصحيف.

(٥) انظر إعلام الموقعين (٥٤/١) وجامع بيان العلم (٥١/٢).

(٦) انظر هذا الأثر في إعلام الموقعين (٥٤/١) وجامع بيان العلم (١٦٤/٢) والفقهاء والمتفقه (١٨٠/١) وأدب القاضي للماوردي (٥٨١/١).

وعن عمر وعلي رضي الله عنهما أنهما قالا «لو كان الدين بالقياس لكان مسح باطن الخف أولى من ظاهره». قال علي رضي الله عنه: ولكني رأيت رسول الله ﷺ يمسح ظاهرهما^(١).

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه «إذا مضى قراؤكم وعلماؤكم فيتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان، فإن علمتم^(٢) بالقياس أحللتكم كثيراً مما حرم الله، وحرمتكم كثيراً مما أحل الله^(٣)».

وعن ابن عباس رضي الله عنه «أن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دين الله برأيه، وقال لنبيه ﷺ ﴿لِتَحْكُم بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾^(٤) ولم يقل بما رأيت».

فهذا وأمثاله مما تمسكوا به.

(١) أخرج حديث علي أبو داود في سننه (١١٤/١) قال في التلخيص إسناده صحيح (١٦٠/١) أما أثر عمر فقد أورده الخطيب الغدادي في الفقيه والمتفقه — وهنا جزء منه. راجع (١٨١/١).

(٢) في الأصل «علمتم» وهو خطأ.

(٣) هذا المتن مكون من روايتين عن ابن مسعود أخرجهما الخطيب. متفرقين في الفقيه والمتفقه، (١٨٢/١) وأورد ابن القيم عن الإمام البخاري الشق الأول، ولفظه عن عبد الله قال: لا يأتي عليكم عام إلا وهو شر من الذي قبله، أما أني لا أقول أمير خير من أمير. ولا عام أخصب من عام. ولكن فقهاؤكم يذهبون ثم لا تجدون منهم خلفاً، ويجيء قوم يقيسون الأمور برأيهم، وفي إسناده آخر ولكن ذهاب خياركم وعلماؤكم، ثم يحدث قوم يقيسون الأمور برأيهم، فينهزم الإسلام ويثلم. إعلام الموقعين (٥٧/١) وجامع بيان العلم (١٦٥/٢) والإحكام لابن حزم (٢٩/٨).

(٤) سورة النساء: آية (١٠٥).

[١٦٤٤] والجواب عن ذلك من أوجه:

أحدها أن نقول: هذا تعرض منك لمعارضة ما «نقل»^(١) عن الصحابة ضرورة وتواتراً، بأحد من الآثار، وهذا لا يستقيم. ويداني ما تمسكتم به من الآثار ما نقل عن الصحابة من ذم الاختلاف والندب إلى اتحاد الكلمة، مع علمنا ضرورة في بعض الحوادث باختلافهم.

على أن معظم ما روه من الأخبار والآثار مطعونة، لم يتقبلها أهل «الصناعة»^(٢) فإياك وأن/^(٣) تكثرت بما تمسكوا به من الآثار، فإنهم عارضوا بها المستفيض المتواتر. على أنا سنؤمن إلى طرق تأويلها.

[١٦٤٥] فأما ما تمسكوا به من الأخبار، فنعارضهم أولاً، بما هو أثبت منها نقلاً وأصح رواية من الأخبار المشهورة عن النبي ﷺ أنه قال لمعاذ حين بعثه إلى اليمن «بم»^(٤) تحكم يا معاذ؟ قال بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ / قال/^(٥) فإن لم تجد؟ قال: فأجتهد رأيي فقال رسول الله ﷺ الحمد لله الذي وفق رسول رسوله لما يرضاه / الله/^(٦) ورسوله^(٧).

(١) في الأصل «نقله» ولا يستقيم.

(٢) في الأصل «الصياغة» وهو تصحيف.

(٣) نهاية ق (١٧٧/ب).

(٤) في الأصل «ثم» وهو تصحيف.

(٥) سقط في الأصل.

(٦) لم يرد في الأصل.

(٧) الحديث أخرجه أحمد (٢٣٠/٥) وأبو داود (٣٠٣/٣) والترمذي (٣٩٤/٢)

والدارمي (٦٠/١) وابن عدى والطبراني والبيهقي (١١٤/١٠) من حديث =

وهذا حديث صحيح متلقى بالقبول، صريح في إثبات القياس .
وقد حكم رسول الله ﷺ للسائل عن قبلة الصائم «أرأيت لو
تمضمضت؟»^(١) وهذا قياس منه ﷺ .

وقال للخنعية^(٢) التي أحرمت عن أبيها «أرأيت لو كان على
أبيك دين فقضيته؟»^(٣) وهذا تشبيه منه ﷺ للحج بالدين . إلى غير

= الحارث بن عمرو عن ناس من أصحاب معاذ وفي بعض الروايات من أهل حمص
— عن معاذ — قال الترمذي لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وليس إسناده بمتصل . وقال
البخاري في تاريخه (الترجمة (٢٤٤٩)) القسم الثاني (٢٧٥/١) — الحارث
بن عمرو ابن أخي المغيرة بن شعبة الثقفي عن أصحاب معاذ عن معاذ، روى عنه
أبو عون ولا يصح، ولا يعرف إلا بهذا، مرسل وانظر لمعرفة مزيد من الأقاويل
تلخيص الحبير (١٨٢/٤ ، ١٨٣) ح رقم (٢٠٧٦) وانتصر الخطيب في الفقيه وابن
القيم في إعلام الموقعين لصحته فانظر الفقيه (١٨٩/١) إعلام الموقعين (٢٠٢/١) .
(١) هو جزء من حديث عمر قال: هشتت فقبلت وأنا صائم . فقلت يا رسول الله صنعت
اليوم أمراً عظيماً . قبلت وأنا صائم . قال أرأيت لو مضمضت من الماء وأنت صائم؟
أخرجه أبو داود (٣١١/٢) والدرامي (١٣/٢) وأحمد (٢١/١) والحاكم في
المستدرک (٤٣١/١) والبيهقي (٢٦١/٤) .

(٢) الخنعية امرأة مجهولة من خثعم بن أنمار بن أراش بن كهلان بن قحطان . ورد
وصفها في بعض الروايات أنها امرأة شابة . وهي التي كان ينظر إليها الفضل بن
عباس وهو رديف الرسول ﷺ في حجة الوداع .

(٣) أخرج الحديث البخاري في عدة مواضع من صحيحه منها (١٢٥/٩) ولكن بلفظ
«أمك» و (٦٣/٨ ، ١٧٧) ومسلم (٢٣/٨ ، ٢٤) و (٩٧/٩) وليس فيه هذا القياس
وأبو داود (٢٣٧/٣) بلفظ «أمك» والدرامي (٢٤/٢) في باب الرجل يموت وعليه
صوم و (٤١/٢) باب الحج عن الميت والنسائي (١١٨/٥ ، ٢٢٨/٨ ، ٢٢٩) وابن
ماجة (٢٧١/٢) وانظر تلخيص الحبير (٢٢٤/٢) ونيل الأوطار (٩/٥) .

ذلك من الأخبار التي يطول تتبعها.

[١٦٤٦] «وأما»^(١) ما اعتصموا به من الأخبار، فلك «فيها»^(٢) طريقان.

أحدهما: أن لا تقبلها لكونها آحاداً. وقد ثبت الإجماع المقطوع به كما ذكرناه.

والوجه الثاني: أن تتأولها أسهل المرام، و «لها»^(٣) طرق.

أحدها: أن يحمل على قياس الجهال، الذاهبين عن النصوص مع ثبوتها للذاهلين عن طرق الاستنباط. وعلى هذا يدل فحوى معظم الأحاديث التي تمسكوا بها. ولذلك قال رسول الله ﷺ «اتخذوا رؤساء جهالاً» ونحن نعلم أنه لا سبيل إلى حمل ذلك على علماء الصحابة والتابعين، فهذا وجه.

والوجه الثاني أن يحمل على القياس مع وجود النصوص، وترك البحث عنها، وعليه تدل أخبارهم إذا تتبعتها.

والوجه الآخر أن يحمل على الرأي المجرد، والإستحسان الذي هو آئل إلى التشهي دون سبيل الاستنباط^(٤).

[١٦٤٧] ومما حمل القاضي رضي الله عنه إخبارهم عليه أن قال/^(٥) ما/^(٦) يؤمنكم أنكم لما اعتبرتم منع القياس عند فقد النصوص

(١) في الأصل «فأما».

(٢) في الأصل فيهما، والمثبت الصواب.

(٣) كذا في الأصل — والمناسب «له» رعاية للفظ.

(٤) في الأصل «الإنسباط» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «قالوا» وهو سهو من الناسخ.

(٦) سقط في الأصل وهو لا بد منه.

«بمنعه»^(١) عند وجودها كنتم من هذا الوجه قائسين، وإياكم عنى رسول الله ﷺ بالمنع من القياس.

فوضح طريق التأويل، وتبين أن ما اعتصموا به مما لا يسوغ معارضة الإجماع به.

[١٦٤٨] وقد ذكر الطبري في خلل الاستدلال بحديث معاذ في إثبات القياس، ثم وجه على نفسه سؤالاً فقال: فلو قالوا: هذا من أخبار الآحاد، لقلت في جوابهم: يجوز الاستدلال بأخبار الآحاد (في إثبات القياس)^(٢) كما يجوز الاستدلال بها في إثبات الأحكام.

وهذه هفوة عظيمة. وسنذكر في كتاب الاجتهاد أن أصول أدلة الشريعة لا تثبت إلا بما يقتضي العلم من الأدلة القاطعة، ومن قال غير ذلك فقد زل زلة عظيمة.

وإنما أوردنا ذلك لتنبيهك على وجه خطئه.

وقد ذكر رضي الله عنه جملة من الظواهر لمنكري القياس والفصل عنها وقابلها بظواهر أوضح منها في الآي والأخبار. ولو تتبعناها لخرج المذهب عن حد المطلب. وفيما قدمناه غنية إن شاء الله تعالى.

(٢٨٥) القول في الكلام

على القاساني والنهرواني ومن تبعهما وقال بقولهما

[١٦٤٩] اعلم أن هذين قد ذهبا مذهباً آخر في أمر الأقيسة فقالوا: كل

(١) في الأصل «بمنعها» ولا يصح. لأن الضمير راجع إلى القياس وهو مفرد.

(٢) ما بين القوسين مكرر في الأصل.

حكم نقل عن رسول الله ﷺ في شخص بعينه/ (١) أو قضية بعينها ونقل عنه ﷺ تعليل الحكم في ذلك الشخص المعين، فنعلم أن العلة المذكورة فيه تعم فيه وفي غيره وإن لم يعمها رسول الله ﷺ «بلفظة» (٢) قالوا: وكذلك إذا وردت عنه لفظة منبئة عن التعليل وإن لم يكن صريحاً فيها. وكذلك إذا نقله الراوي الموثوق به في معرض يقتضي التعليل، كما روى أن ماعزاً (٣) زنا، فرجمه رسول الله ﷺ (٤) وكما روى أنه سها فسجد (٥) وهذه الألفاظ وأمثالها منبئة عن التعليل، إذ لا فصل (٦) بين قول القائل. رجم رسول الله ﷺ ماعزاً لزناه وبين أن يقول زنا فرجمه.

[١٦٥٠] ثم اختلف القائلون بالقياس فيهما وفي مذهبهما.

فذهب بعضهم إلى أن ما صاروا إليه ليس بقول بالقياس. وإنما هو تتبع منهم للنص وذهب بعض القائسين إلى أن ما قالوه، قول بالقياس على تفصيل

(١) نهاية ق (١٧٨/أ).

(٢) طمس في الأصل — وما اثبتناه أقرب إلى الأصل.

(٣) هو ماعز بن مالك الأسلمي — وهو الذي رجم في عهد رسول الله ﷺ تائباً. ويقال أن اسمه «غريب» وماعز لقبه. انظر الإصابة (٣/٣٣٧).

(٤) حديث رجم ماعز مذكور في صحيح البخاري بدون تصريح بإسمه فقد روى عن جابر بن عبد الله أن رجلاً من أسلم أتى رسول الله ﷺ فحدثه أنه قد زنا، فشهد على نفسه أربع شهادات، فأمر به رسول الله ﷺ فرجم وكان قد أحصن. انظر صحيح البخاري مع الفتح (١١٧/١٢) وهو عند مسلم من حديث بريدة وسماه. انظر تلخيص الحبير (٥٦/٤) ونيل الأوطار (٢٦٠/٧) واللؤلؤ والمرجان (٢/٢١٥).

(٥) لم يرد حديث بهذا اللفظ. وإنما هو اختصار وتلخيص للحديث الوارد في السهو، وهو مروى بعدة طرق. انظر فتح الباري (٩٢/٣ — ١٠٤) وتلخيص الحبير (٣/٢).

(٦) في الأصل «فضل» وهو تصحيف.

فكانهم قبلوا بعض أنواع القياس، وردوا بعضها.

[١٦٥١] قال القاضي رضي الله عنه: الصحيح عندنا أن نقول: إن قالوا: أن رسول الله ﷺ إذا نص على تعليل حكم في شخص معين. ولم يعمم العلة في الناس كافة، ولم يسبق منه ﷺ تنصيب صريح على طرد علة الواردة في الاشخاص المعينين، فمن «عدى»^(١) العلل - والحالة هذه - عن مواردنا، فهو قائل بطرد القياس لا محالة^(٢).

والدليل عليه أنا لو تتبعنا النصوص لم ترد على مقتضياتها في اختصاصها وعمومها، فإذا وردت العلة مختصة بشخص معين، فليس في قضية اللفظ وصيغته تعميمها.

(١) في الأصل «عدى» وهو تصحيف.

(٢) النص على علة الحكم، هل يفيد الأمر بالقياس؟ فيه مذاهب:

أحدها: وإليه ذهب المحققون منهم صاحب الكتاب والغزالي والرازي وهو اختيار الآمدي أنه لا يفيد الأمر بالقياس، سواء كان في الفعل مثل أكرم زيدا لعلمه. أم الترك مثل الخمر حرم لا سكارها.

والثاني: أنه لا يفيد. وبه قال أحمد بن حنبل وأبو بكر الرازي والكرخي والقاشاني والنهرواني وأبو اسحق الشيرازي وأبو الحسين البصري ونقله الأكثر عن النظام.

والثالث: قاله أبو عبد الله البصري: إن كانت العلة علة للتحريم وترك الفعل، كان التنصيب عليها كافياً في ترك الفعل بها أين وجدت. وإن كان علة لوجوب الفعل أو نديته، لم يكن ذلك كافياً في إيجابه ولا نديته ما لم يرد التعبد بالقياس من الخارج.

راجع للتفصيل التبصرة (٤٣٦) والوصول إلى الأصول (٢/٢٣٠) والمعتمد

(٢/٧٥٣) والبرهان (٢/٧٧٤) والآمدي (٤/٧٢) والمستصفي (٢/٢٧٤) الإبهاج

(٣/٢١) والمسودة (٣٩٠) والمحصول (٢/٣٢، ١٦٤).

فمن عداها عن موردها، لم يكن متمسكاً بموجب اللفظ، بل كان معتصماً بضرب من الاعتبار والقياس.

[١٦٥٢] فإن قال قائل: إذا قال رسول الله ﷺ: رجمت ماعزاً لانه زنا، فنعلم بمقتضى اللغة وموجب العربية أن لفظ رسول الله ﷺ يقتضى أن يرجم كل زان.

والذي يوضح ذلك في موجب الاطلاق، أن من قال لمن يخاطبه: لا تأكل هذه البقلة، فإنها سم. فنعلم أن ذلك يتضمن النهي عن تناول جملة السم وأن نص المخاطب على عين واحدة. وكذلك القول فيما فيه كلامنا.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه اقتصار منكم على مجرد الدعوى، فلسنا نسلم أن لفظ رسول الله ﷺ في تعليل رجم ماعز لزناه يقتضي تعميم ذلك الحكم فيمن عداه. ولكن إذا خصص^(١) تعليله به، فيسوغ أن يحمل ذلك على أنه جعل الزنا في حقه علامة للحكم الذي جرى عليه تخصيصاً.

والأقيسة الشرعية أمارات تنصب ولا يجب تعميمها، بل يسوغ نصبها في حق اقوام مخصوصين، ويسوغ نصبها عموماً وشمولاً فإذا كان الأمر على هذا الوجه في الأمارات من حيث الجواز العقلي، فيتقابل الجواز، ولا يبقى لنا إلا اتباع صيغة اللفظ.

وأما ما تمثلها به من قول القائل لمن يخاطبه لا تأكل ذلك فإنه سم، فلا معتصم لهم فيه، وأول ما نذكره أن نقابله بمثله، فنقول: لو قال سيد

(١) في الأصل في هذا الموضع زيادة «به» ولعله سهو من الناسخ.

العبد لو كيله «بغ هذا العبد فإنه أسود» لم يكن^(١) للوكيل أن يبيع جملة العبيد السود في ملكه، وإن علل بيع «العبد»^(٢) المعين لكونه أسود، فهذا في مقابلة ما قالوا.

[١٦٥٣] ثم نقول: ما ذكرتموه لو سلم لكم، فذاك لأننا علمنا أن بعضنا في مجاري العادات يرق لبعض ويبتغي مصلحته، ويضبط ذلك نظراً من الأحوال. فإذا زجر الزاجر صاحبه عن تناول السم المجهر، وقد تقررت من الأحوال المقتضية «التوقي»^(٣) بمحاذرة المهالك/^(٤) في إشفاق البعض على البعض لركة الجنسية، أو غيرها من الأحوال.

ربما يفهم مما ذكرتموه التعليل في السموم أجمع، فأما الفاظ صاحب الشريعة فلا يسوغ حملها على قضايا المصالح، فإن الشرائع على مذهب أهل الحق، لم تبني على المصالح. ولم يتقرر في موارد الشريعة من قرائن الأحوال ما تحقق بين أظهرنا فلم يكن لنا أن نتبع موجب اللفظ، خص أو عم. وهذا واضح لا خفاء به.

فتبين بجملة ما قلناه، أن ما صار إليه القوم، ضرب من الاعتطاف ولو قدرنا أن نرد إلى النصوص والنهي والاعتبار والقياس، لكننا نخصص العلل بمواردها.

[١٦٥٤] فإن قيل: الستم قلت أن الرسول ﷺ، إذا خاطب واحداً من

(١) في الأصل «ولم يكن» بزيادة الواو.

(٢) في الأصل «العبيد» بالجمع.

(٣) في الأصل «المتوفى» وهو تصحيف.

(٤) نهاية ق (١٧٨/ب).

الصحابة بحكم ولم يوضح اختصاصه، فالحكم يثبت في حق الأمة وهم فيه شرع.

قلنا: هذا الذي قلتموه من مذهب الفقهاء. والذي صار إليه المحصلون أن الحكم يختص بالمخاطب إن لم تقم دلالة على وجوب تعميمه. وقد قدمنا في ذلك قولاً بيناً.

[١٦٥٥] فإن قيل: إذا رأيتم التنصيص كما قلتموه، فقولوا: أن المنهي عنه في قوله تعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ وَلَا نَهَرُهَا﴾^(١) التأفيف، دون الضرب وأنواع التعنيف، اتباعاً للنص.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه، خروج منكم عن حد النظر، فإنكم لم تجمعوا بين المختلف فيه وبين ما ذكرتموه بجامع يتعين علينا في حكم النظر بعده الفرق والفصل ولم تورده^(٢) نقضاً على دلالة تمسكنا بها.

[١٦٥٦] ثم نقول: اللغات لا تثبت بالطرق التي رمتوها من الاعتبار، والتمسك بالصور ولكن المرجع فيها إلى السماع. وقد عرفنا ضرورة وبديهة، أن من وصى مأموراً بإكرام والديه والاجتناب عن أذاهما، ثم نص في التحريم على أقل الرتب، وهو التأفيف.

فيعلم مع ذلك أنه رام تحريم القتل والضرب وضروب التعنيف «إيماء»^(٣) منه بذكر الأدنى على الأعلى ومن جحد ذلك في موقع اللغة، كان مباحثاً.

(١) سورة الإسراء: الآية (٢٣).

(٢) في الأصل «تورده» والمثبت الصواب مقتضى السياق.

(٣) في الأصل «وإنما» وهو تصحيف.

والذي يوضح ذلك أنه لو قدر الجمع بين النهي عن التأفيف والترخص في جملة أنواع التعنيف مع تقديم الأمر بالإكرام على الجملة، عد ذلك من متناقض الكلام. ولو نص رسول الله ﷺ على تخصيص التعليل بشخص معين، لم يعد ذلك من مضطرب الكلام. فبطل ما قالوه.

فصل (٢٨٦)

[١٦٥٧] فإن قال قائل: قد ثبت بما قدمتم طرق الأقيسة، وأوضحتموها في الرد على منكريها، فإذا نقل عن رسول الله ﷺ - وقد ثبت وجوب القياس والاعتبار - علة في شخص معين، فهل يحتاج في رد غيره إليه إلى استنباط وتحري واجتهاد؟

قلنا: إذا ثبت التعبد بالقياس وتصورت الحالة^(١) على ما قلتموه «فكل»^(٢) صورة تحقق فيها مثل «العلة»^(٣) التي ذكرها رسول الله ﷺ في الشخص المعين «فتردها في الحكم إلى مورد النص فساداً»^(٤) ولا حاجة بنا إلى سلوك طرق الاجتهاد في إقامة الأدلة على إثبات علة الاصل، وربما يغمض النظر في تصوير العلل في بعض الصور، فإذا تصورت وهي منصوبة في صور منصوصة، ابتدرنا إلى رد الصور التي وجدت فيها العلل، إلى الصور المنصوصة في التعليل، ولو لم تكن العلل منصوصة، لم يسغ لنا طرد القياس إلا بعد إقامة الأدلة على إثبات

(١) في الأصل «الحالعة».

(٢) في الأصل «الكل».

(٣) في الأصل «المعلة».

(٤) هكذا في الأصل ووجه الاختلال هو كلمة «الفساد» وإن كان المراد واضحاً.

علة الأصل، على ما سنوضح طرقها، إن شاء الله تعالى.

[١٦٥٨] فإن قال قائل: فهذا الذي قلموه آفأً، ينقض عليكم ما قدمتموه في الفصل الاول، فإنكم مهما/ ^(١) قلمتم أن من وجدت فيه مثل العلة المنصوبة، لزم إثبات الحكم فيه على البديهة، من غير استنباط اجتهاد ^(٢) فقد وافقتم من قال أن التنصيص على العلة في شخص معين يتضمن تعديتها.

قلنا: هذا سؤال من لم يحط علماً بمحصول الباب. فإننا إنما قلنا ما قلناه مع تقديرنا ثبوت الأقيسة بالأدلة القاطعة، فلو قدرنا عدم قيام الأدلة على وجوب التعبد بالقياس وطرق الاعتبار، ووردت - والحالة هذه - علة منصوبة في شخص معين، لكان قضيته اللفظ لا تقتضي تعدي الحكم إلى من سواه. وهذا واضح لكل متأمل إن شاء الله تعالى ^(٣).

فصل (٢٨٧)

[١٦٥٩] ذهب بعض القدرية إلى الفصل بين المحلات والمحرمات ^(٤).

(١) نهاية ق (١/١٧٩).

(٢) كذا في الأصل بدون عطف ولعل الصواب «استنباط واجتهاد».

(٣) ولذلك يصرحون في عنوان هذه المسألة بقيد «دون ورود التعبد بالقياس» أو «قبل إقامة الدليل على أن القياس حجة» بعد قولهم هل التنصيص على علة الحكم يكفي لتعدي الحكم بها إلى غير محل الحكم المنصوص؟

(٤) هذا هو المذهب الثالث في هذا الباب. وقد قدمنا أنه قول أبي عبد الله البصري من الحنفية. وانظر تفصيل قوله والرد عليه في المعتمد (٧٥٧/٢) والإبهاج (٢٤/٣).

فقال: إذا حرم رسول الله ﷺ شيئاً، وبين حظره وقبحه وعلمه بعله، فيلزم منه طردها. وإن أوجب ﷺ شيئاً، أو إباحة، أو ندب إليه، وعلمه بعله، فلا يجب طردها.

وإنما حملهم على هذا الفصل، أصل لهم في التوبة، وهي من فروع التعديل والتجوير وذلك أنهم قالوا: أمر بالقباح يعم ولا يتخصص.

ولذلك قالوا: أنه لا تصح التوبة عن قبيح، مع الاصرار على آخر، ويصح التلبس بعبادة، مع ترك أخرى، وهذا الذي قالوه لا طائل تحته، والخوض/ فيه^(١) لا يليق بهذا الفن.

القول في أن القياس على علة الحكم إنما «ينبغي»^(٢) على ثبوت الحكم بثبوتها، ولا «يتحتم»^(٣) انتفاؤه عند انتفائها.

[١٦٦٠] اختلف القائلون بالقياس في اشتراط الانعكاس في العلل السمعية^(٤) والذي صار إليه الجمهور، أنه لا يشترط فيها الانعكاس.

(١) سقط في الأصل.

(٢) في الأصل «ينبغي».

(٣) في الأصل «لا يعلم» وهو تحريف.

(٤) اختلف الأصوليين في اشتراط الإنعكاس في العلل السمعية على أربعة أوجه:

أحدها: أنه لا يشترط بل إذا ثبت الحكم بوجودها، صحت. وإن لم يرتفع بعدها لأن المقصود بها إثبات الحكم دون نفيه. وهذا مذهب المؤلف. واختاره الرازي واتباعه، ونقله الصفي الهندي عن أكثر الشافعية.

الثاني: يعتبر كالأدلة العقلية. ولأن عدم التأثير في ارتفاعها دليل على عدم التأثير في وجودها — قال الماوردي — أنه الصحيح.

الثالث: أنه يعتبر في المستنبطة — دون المنصوصة. =

ولكن إذا اقتضى الاعتبار والاستنباط «تعليق»^(١) حكم بعلة، والحكم يثبت عند ثبوتها وليس من شرط العلة انتفاء الحكم عند انتفائها. بل يسوغ أن تنتفي تلك العلة، وتعقبها علة أخرى، في اقتضاء «قبيل»^(٢) الحكم الأول.

[١٦٦١] وذهب بعض الفقهاء إلى أن من شرط العلة أن يرتبط الحكم بها، حتى يؤثر وجودها في ثبوت الحكم، ويتضمن فقدائها انتفاء الحكم.

قالوا: وإنما يتحقق تعلق الحكم بالعلة على هذا الوجه، فلو كان الحكم يثبت عند ثبوت العلة، ولا ينتفي عند انتفائها، لما تحقق بينهما تعلق.

= الرابع: — وهو المختار عند الغزالي — إن تعددت العلة، فلا يطالب بالعكس، وإن اتحدت العلة فلا بد من العكس. لأنها في الصورة الأولى تزدهم العلل على حكم واحد، فلا مطمع في العكس معه. وأما في الصورة الثانية وهي اتحاد العلة فيجب العكس لأن انتفاء العلة يوجب انتفاء الحكم. وقد أطال أمام الحرمين البحث في هذه المسألة في البرهان. وناقش مذهب القاضي في هذه المسألة وقرر أخيراً بأن من حكم كل ما يثبت علة أن ينعكس، وأن يكون لوجوده على عدمه مزية ولو لم يكن كذلك، لما كان لكون الشيء علة معنى. ثم قال لا يمتنع أن تنتفي العلة ويثبت الحكم بعلة أخرى. وانظر المسألة مفصلة في البرهان (٨٣٥/٢ — ٨٥٧) والمستصفى (٣٤٤/٢) والمحصول (٣٥٦/٢/٢) والمسودة (٤٢٤) والمنحول (٣٤٨) والوصول إلى الأصول (٢٨١/٢) والبحر المحيط (مخطوطة) (٣/ل) (١٢٠/أ، ب) والإبهاج (٧٢/٣ — ٧٦) وروضة الناظر ومعها نزهة الخاطر (٢٨٦/٢) والإحكام للآمدي (٣٣٨/٣).

(١) طمس في الأصل.

(٢) أشار بالهامش إلى وجود كلمة «مثل» بنسخة أخرى بدل «قبيل» وهو أولى.

[١٦٦٢] مما لا بد من الإيماء إليه أن تعلم/ أن/ ^(١)العلل العقلية يشترط فيها الاطراد والانعكاس. باتفاق العقلاء القائلين بالعلل. والعلة العقلية موجبة لمعلولها لذاتها وعينها، ولا يتوقف كونها موجبة لمعلولها بعد تحقق وجودها، على جعل جاعل ونصب ناصب. وهي نحو العلم، الموجب لمحل كونه عالماً، والقدرة الموجبة لما قامت به كونه قادراً، إلى غير ذلك.

فما هذا سبيله يلزم فيه الطرد والعكس، فمن قام به العلم، لزم كونه عالماً، ومن لم يقم به العلم، لزم خروجه عن كونه عالماً. فمن صار إلى أن الأقيسة الشرعية يشترط فيها الاطراد والانعكاس. فإنه ذهب بها مذهب العلل العقلية، وقد أوضحنا في ذلك صدرأ من الكلام.

[١٦٦٣] على أنا نقول: أن العلل السمعية لا توجب حكماً لعينها إذ يسوغ في المعقول تقدير تعليق ضد حكمها عليها، بدلاً من حكمها. وليست بموجبة لذواتها ولكنها انتصبت إمارة فيما نصبت فيه.

فإذا نصب ثبوت وصف عالماً في ثبوت حكم، فليس من شرط ذلك أن ينصب عدمه أيضاً/ ^(٢)علما في انتفاء الحكم. ولكن «من» ^(٣)شرط كونه علما لا يتحقق إلا ويثبت الحكم.

والذي يحقق ذلك، إنا بعد ما حققنا أن العلل السمعية، لا توجب أحكاماً لذواتها، وبيننا مفارقتها للعلل، فقد تبين أنها بمضاضاة الأدلة العقلية أولى، إن لم يكن بد من التشبيه.

(١) زيادة من المحقق.

(٢) نهاية ق (١٧٩/ب).

(٣) غموض في الأصل.

ثم الأدلة العقلية، لا يشترط فيها الانعكاس وفاقاً. فإن حدث العالم إذا دل على وجود الباري لم يدل فقدته على فقدته — تعالى — وإذا دل الإتيان على المتقن، لم يدل عدم الإتيان على جهله. وسائر الأدلة العقلية تجري على هذا المنهج فوضح بطلان اشتراط الانعكاس في العلل السمعية.

[١٦٦٤] ومما نتمسك به أن نقول: معاشر المخالفين خبرونا هل «القتل»^(١) بغير حق مع وجوب الكف وانتفاء القصاص، موجب للقتل؟ فإن قالوا: «أجل»^(٢).

قيل لهم: فإذا عقلتم وجوب القتل بقتل منعوت بالأوصاف التي يذكرها الفقهاء^(٣).

فقد نصبتم القتل علة لوجوب القتل فأوجب عليكم قود أصلكم أن تقولوا: إذا عدم القتل، انتفى وجوب القتل. حتى لا يتصور أن يقتل المرتد، ولا تارك الصلاة، ولا الزاني المحصن.

وإن أنتم زعمتم أن القتل ليس بعلة، في إيجاب القتل، فقد شققتم العصا، وخرقتم الاجماع المنعقد من القائلين بالقياس.

[١٦٦٥] فإن قالوا: ما ألزمتموه منعكس حقيقة. ولكن العكس في وجهين ونحن الآن نبين مذهب القوم. فأحد الوجهين في العكس، الانعكاس المطلق. وهو الذي يجب/ في/ ^(٤) العلل العقلية. فإذا قلنا: العلم

(١) يوجد مقابل هذا السطر في هامش الأصل كلمة «التعمد» ولعل الناسخ يريد اضافتها بعد كلمة «القتل».

(٢) في الأصل «جل».

(٣) وهي القتل العمد العدوان.

(٤) سقط في الأصل.

يوجب^(١) كون محله عالماً، «فإذا»^(٢) انتفى قبيل العلم، لزم انتفاء كونه عالماً مطلقاً، من كل وجه، من غير تقييد.

فهذا هو العكس المطلق. وهو لا يشترط في العلل السمعية.

وأما العكس المقيد، فهو الذي نقرره الآن، فيما ألزمتونا. فنقول: القتل يوجب القتل، والردة أيضاً توجب القتل، وكذلك زنا المحصن. ولكن القتل الذي يوجبه القتل غير القتل الذي توجبه الردة. وكذلك القول في قتل المحصن الزاني، فهو إذاً أنواع في القتل مختلفة. فخرج من ذلك، أن القتل الذي يوجبه القتل — وهو قتل القصاص — ينتفي بانتفاء القتل فلتن وجب «قتل»^(٣) الردة، فهو غير القتل الذي يجب بالقتل قالوا: فقد تبين الانعكاس على التقييد، فيما ألزمتونا. وإن لم يتحقق مطلقاً.

قلنا: هذا الذي ذكرتموه هذيان بدينكم من جحد الحقائق والبدائنه، فإن معولكم على قولكم أن القتل مختلف. وهذا معلوم الفساد ضرورة. فإننا نعلم أن القتل في الردة مجانس للقتل في القصاص، ولا يختلف المثلان في حقيقتيهما، فالمصير إلى ادعاء «اختلافهما»^(٤) جحد الضرورة.

ولو ساغ ذلك لساغ أن يقال في العقلية، أن العلم إذا قام بزيد أوجب كونه عالماً، «و»^(٥) إذا قام بعمره «لم يوجب»^(٦) ذلك. فإن كون عمرو عالماً

(١) هنا في الأصل زيادة كلمة «محل» ولا محل له هنا.

(٢) في الأصل «قادرًا» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «قبل» وهو تصحيف.

(٤) في الأصل «اختلافها».

(٥) في الأصل «أو» وهو خطأ.

(٦) في الأصل «ولم يوجب» والواو زيادة.

حكم آخر، يخالف كون زيد عالماً. إذ قد تغاير المحلان وتباين الذاتان.

وهذا يفضي إلى طي الحقائق وقلب الأجnas، فاستحال المصير إلى القول بمغايرة القتل. فلا يبقى لهم بعد ذلك معتصم، إلا الاعتراف بعين ما أريد بهم. وهو أن يقولوا: قتل القصاص يخالف قتل المرتد، من حيث أنه وجب بالقتل، وذلك وجب بالردة فالآن وضع الحق ونطقتم به، ولم تشعروا.

فإننا/ ^(١) أوضحنا تماثل القتل حقيقة، فإذا اوجبتموه بعلة، فانفؤه عند انتفائها حتى لا يجب أصلاً بسبب آخر. وهذا واضح لا خفاء به.

[١٦٦٦] ومما يوضح الحق عليهم أن يقول: هل تجوزون أن يثبت الحكم الواحد بعلتين، لو قدرت كل واحدة منها على حيالها، لاقتضت الحكم؟

فإن قالوا: نجوز ذلك. ولا بد منه، نحو من يستحق القتل بأسباب، لو انفرد واحد «منها» ^(٢) لأوجه.

فيقال لهم: فقد العلة عندكم يؤثر في انتفاء الحكم، فقولوا: لو انتفت علة مما لو قدر ثبوته، لكانت موجبة، وثبتت علة انتفاء الحكم، وثبوته من حيث انتفت علته، فيلزم من ذلك التناقض والتنافي.

[١٦٦٧] فإن قالوا: فقد يوجد مثل ذلك في العلل العقلية، فإنه إذا قامت حياتان بمحل واحد، فانتفاء أحدهما يوجب كون المحل ميتاً وثبوت

(١) نهاية ق (١٨٠/أ).

(٢) في الأصل «منهما».

الثانية يوجب كون المحل حياً فيلزم في ذلك ما قلتموه من التناقض . قلنا :
هذا سؤال من يجهل مذاهب أهل التحقيق .

والذي صار إليه أهل الحق قاطبة ، إنه لا يجوز أن يقوم مثلاً بمحل
واحد ، وهما «متضادان»^(١) على المحل تضاد السواد والبياض . فبطل
ما قالوه .

وإن استروحوا إلى ما قدموه أولاً ، من أن الحكم ينتفي بانتفاء العلة
على التقييد وإن لم ينتف على الإطلاق . فقد أوضحنا أن هذا ساقط من القول
بما فيه غنى ، إن شاء الله تعالى .



(١) في الأصل «متضادين» ولا وجه لنصبها .

باب (٢٨٨) الكلام في القياس

[١٦٦٨] الأقيسة تنقسم أولاً، إلى عقلية وسمعية.

فأما العقلية، فنبسط القول فيها، في غير هذا الفن.

وأما السمعية، فقد قسمها القائسون من أوجه، ونحن نذكر جميع مذاهبهم في وجه التقسيم، ثم ننعطف على المختار الصحيح عندنا.

[١٦٦٩] فأول ما قسموا إليه العلل السمعية، الجلي والخفي.

فقالوا: الأقيسة تنقسم: فمنها: الجلي والخفي. وزاد بعض القائسين بين الجلي والخفي قسماً ثالثاً وهو الواضح. فقالوا: الأقيسة ثلاثة جلي وواضح وخفي^(١).

ثم اختلفت مذاهبهم في الجلي والخفي.

[١٦٧٠] فذهب الأقلون منهم إلى أن الجلي هو القياس الذي ثبتت

علته بطريقة نقطع بها من نص أو ما يقوم مقامه في الإفضاء إلى القطع، وهو مثل أن ينص صاحب الشريعة على نصب الشيء علة أو ثبتت ذلك باتفاق من الأمة.

(١) وهو تقسيم أبي إسحاق على ما في البحر المحيط (٣/١٧٤) مخطوط.

والضرب الثاني من القياس هو الذي لا تثبت علته بطريقة يقطع بها، ولكن يتوصل إليها تحرياً واجتهاداً. فما كان هكذا فهو خفي عند القائسين ثم ما تتباين «رتبها»^(١) فبعضها أخفى من بعض.

[١٦٧١] وذهب آخرون إلى أن القياس الجلي، هو المتلقى من فحوى قوله: ﴿فَلَا تَقُلْ لِّمَنَّا أَتَى وَلَا نُنْهَرُهُمَا﴾^(٢) فاعتبار سائر ضروب التعنيف بالتأفيف تمسكاً بفحوى الخطاب من القياس الجلي وكذلك ما يضاهيه. وما يصار إليه استنباطاً، فهو خفي وهذا يداني الطريقة الأولى.

[١٦٧٢] وذهب الجمهور من القائسين القائلين بأن المصيب واحد من المجتهدين إلى أن الأقيسة التي تدرك عللها «تحرياً»^(٣) واستنباطاً، تنقسم إلى جلي وخفي^(٤).

فالجلي ما تتضح وجوه الاستنباط فيه وتقل وجوه اللبس، ولا تقابل «الأشياء»^(٥) في مداركها، فما هذا «قبيلة»^(٦) فيقود المستنبط إلى العلم الظاهر بتعيين علة القياس وإن لم يحصل له العلم الباطن المقطوع به.

وأما الخفي فهو الذي لا تتضح وجوه الاستنباط فيه. إما لتقابل^(٧) الأشياء وتجاذب الأصول، أو غيرها من أسباب الخفاء. فما هذا سبيله فهو

(١) في الأصل «رتبهما».

(٢) سورة الاسراء: آية (٢٣).

(٣) أشار بالهامش إلى وجود كلمة «اجتهاد» بنسخة أخرى بدل «تحرياً».

(٤) بعد «خفي» كلمة غامضة، وقد تكون مشطوبة. والكلام بدون هذا الغامض مستقيم.

(٥) في الأصل «الأشياء» وهو تصحيف.

(٦) كذا في الأصل ولعل الصواب «سبيله» بدليل ما يأتي.

(٧) نهاية ق (١٨٠/ب).

خفي، لا يتضمن العلم، لا ظاهراً ولا باطناً.

والذين قسموا الأقيسة ثلاثة أقسام، جعلوا الجلي ما ثبتت «علته»^(١) نصاً وفسروا الواضح والخفي بنحو ما فسرنا الجلي والخفي آنفاً. فهذه مذاهب القوم.

[١٦٧٣] قال القاضي رضي الله عنه: والذي نختاره، مع ما علمتم من أصلنا في القول بتصويب المجتهدين، أن نقول: كل قياس ثبتت علته نصاً وتحققت طريقة تفضي إلى القطع في تعيين العلة فما هذا سبيله، فهو يودي التمسك به إلى العلم والقطع. وتخرج المسألة من حيز الاجتهاد^(٢).

فأما إذا لم يكن معنا طريق يفضي إلى القطع والعلم، لتعيين علة القياس، وكان الفرع إلى غلبات الظنون، فمهما حصلت غلبة الظن للمجتهد بما يستنبط من القياس، فحكم الله الأخذ بما غلب عليه الظن قطعاً. فلا يتحقق مع هذا الأصل تقسيم القياس إلى الجلي والخفي قطعاً على ما قاله المتقدمون من القائلين بأن المصيب واحد.

وذلك أن واحداً من «القياسين»^(٣) لا يفضي إلى العلم، فإذا لم يتحقق العلم في واحد منهما، لم يتقرر تباينهما. وما ذكروه من أن العلم في القياس الجلي يحصل ظاهراً بعلة الأصل فهو واضح الفساد، فإن العلم إذا تحقق

(١) في الأصل «علة» ولعل الصحيح المثبت.

(٢) ذكر مذهب الباقلاني هذا أمام الحرمين في البرهان — وانظر تفصيل القول في المسألة في البرهان (٨٧٧/٢) فما بعد والمستصفي (٢٨١/٢).

(٣) في الأصل «القائسين» ولا وجه له والصواب ما أثبتناه. و«القياسين» يعني به الجلي والخفي.

لم يختلف فيه الظاهر والباطن، على أنه ليس في مجاري الأقيسة في المسائل الاجتهادية، طريقة تفضي بسالكها إلى العلم. فادعاء العلم من «أ محل»^(١) المحال.

فحصل بما ذكرناه ابطال القول بتباين الضربين من القياس في قبيل العلم، وتبين أن واحدا منهما لا يؤدي إلى العلم، فلا يبقى بعد ذلك إلا غلبات الظنون، وعندنا أن الأقيسة السمعية كما لا توجب العلم لا توجب غلبات الظنون^(٢). وقد قدمنا في ذلك صدراً من الكلام في أول الكتاب.

[١٦٧٤] فرجع مآل المقال إلى أن الله عز وجل أجرى العادة بإيداع غلبات الظنون في اعتقاب الأقيسة التي تعبدنا بالعمل بها، ثم لا تستمر العادات فيها، فربما تحصل غلبة الظن لبعض المجتهدين، بالقياس الذي يلحقه مخالفونا بالخفي وربما لا تحصل غلبات الظنون بالذي يلحقه بالجلي.

فتبين لك أن «الفصل»^(٣) بين القياسين لا يتقرر إذا ورد إلى التحقيق ولعمرنا فلا ننكر على الجملة أن يكون الرب عز اسمه، قد أجرى العادة في

(١) كذا في الأصل. كأن الإمام اشتق هذه الكلمة من المحال، والمعروف أن مادته «حيل» من أحال يحيل، فهو محيل ومحال على زنة مقام اسم مفعول، والمصدر الميمي في الثلاثي المزيد فيه يكون على اسم المفعول ومن كثرة استعمال «المحال» تخيل أن مادته «محل» لكن ليس في معانيه المعنى الذي أتى له هنا. والمحل الجذب والكيد وغير ذلك. راجع الصحاح للجوهري (١٨١٧/٥).

(٢) يبدو أن في الكلام اضطراباً، ولعل صحة العبارة هكذا «وعندنا كما أن الأقيسة السمعية لا توجب العلم، كذا لا توجب غلبات الظنون».

(٣) في الأصل «الفضل» وهو تصحيف.

ضروب من الأمارات بأن تتسارع إليها غلبات الظنون. وتتباطؤ عن بعضها، فهذا القدر مما نسلمه على الجملة، فأحط علماً بذلك.

فصل (٢٨٩)

لو أجمع القائسون على تعليق الحكم بعلة معينة، هل يقطع بأنها العلة

[١٦٧٥] فإن قال قائل: إذا ثبت الحكم في عين من الأعيان، وأجمع القائسون على تعليق الحكم بعلة واحدة عينوها، واتفقوا عليها، فهل تقطعون بأنها العلة؟

قلنا: لا نقطع بأنها العلة، فإن اجماع كافة الأمة هو المفضي إلى العلم والقطع. والقائلون بالقياس ليسوا كل الأمة. فلو قدرنا رجوع نفاة القياس عن مذاهبهم، وموافقتهم للقائلين بالقياس في القول بالقياس، ثم اتفقوا بعد ذلك قاطبة على تعيين علة في الأصل، ونفوا ما عداها، فنقطع الآن «بأنها»^(١) العلة عند الله تعالى إذ يتعين نفي الخطأ عن أهل الإجماع.

[١٦٧٦] وذهب جمهور القائلين بأن الحق في واحد من المجتهدين، إلى أن القائسين مهما أجمعوا على تعيين علة في الأصل. فنقطع القول بأنها العلة وإن لم يرجع نفاة القياس عن مذاهبهم/^(٢).

وهذا بين الفساد. فإن القائسين ليسوا كل الأمة، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى إطناب^(٣).

(١) في الأصل «بان» والمثبت الصواب.

(٢) نهاية ق (١٨١/أ).

(٣) ينظر هذه المسألة في البحر المحيط (٣/١٤٠).

(٢٩٠) فصل

أوجه تطرق الخطأ إلى القياس

[١٦٧٧] اعلم أن القائلين بأن المصيب «واحد»^(١) ذكروا وجوهاً من الاحتمالات في الأقيسة وزعموا أن الزلل فيها يتوقع .

فقالوا: إذا قاس القائس فرعاً على أصل، بعله في الأصل يعتقددها علة «فيعتور»^(٢) قياسه ضروب من الاحتمالات .

أحدها: أن يكون الحكم مقصوراً على الأصل، غير معد عنه، في معلوم الله تعالى، وهو بقياسه رام تعديته إلى الفرع من المقيس عليه .

والوجه الثاني في الاحتمال: أن يكون الأصل معلولاً، والحكم غير مقصور عليه . ولكن خطأ القائس العلة «التي هي»^(٣) علة عند الله تعالى، وحاد عنها / إلى غيرها/^(٤) .

والوجه الثالث: أن يركب القائس علة الأصل من وصفين، وهي عند الله ثلاثة أوصاف وقد أخل القائس «بالثلاث»^(٥) .

والوجه الرابع: أن يركب القائس علة الأصل، وهي غير مركبة في علم الله تعالى، بل هي ذات وصف واحد .

والوجه الخامس: أن يصح استنباطه لعله الأصل، ولكن تخيل إليه

(١) في الأصل «واحدًا» وهو لحن .

(٢) في الأصل «فيعتور» وهو تصحيف .

(٣) في الأصل «اهي» .

(٤) طمس في الأصل .

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب «بالثالث» .

تلك العلة متحققة في الفرع، والأمر على خلاف ما ظن^(١).

فهذه المداخل هي التي منها يتوقع فساد الاستنباط.

[١٦٧٨] وزعم بعضهم أنه «قد دل»^(٢) على المستنبطة وجه سادس، وهو أن إثبات أصل القياس، مختلف فيه، فيجوز عدم ثبوته. وهذا فاسد لا وجه له.

فإن إثبات القياس مقطوع به. ولو ساغ تقدير الاختلاف بشبه لساغ أن يقدر الاختلاف في العقائد بشبهة. فإذا وضحت هذه الجملة، فقد قالوا: أن القياس الجلي، هو الذي تبعد عنه هذه الاحتمالات مع إمكانها، والخفي هو الذي «تقرب»^(٣) منه هذه الاحتمالات.

[١٦٧٩] قال القاضي رضي الله عنه ونحن إذا قلنا بتصويب المجتهدين فيبطل كل ما قالوه من الاحتمالات. فإننا لا نعتقد أن في الأصل الذي يرد إليه الفرع المطلوب حكمه، علة متعينة عند الله تعالى، وقد كلفنا العثور عليها بعينها ومن أخطأها فهو مخطيء فيما كلف. ولكننا نقول: ليس «للأصل»^(٤) علة متعينة عند الله تعالى، ولكن كلف كل مجتهد أن يعمل بما غلب على

(١) قد ذكر جميع هذه الوجوه ابن قدامه في روضة الناظر. فانظر نزهة الخاطر شرح روضة الناظر (٢/٢٥٣) ومذكرة أصول الفقه للشنقيطي (٢٤٧) وقد أوردنا لكل وجه مثلاً أو أكثر وقد نبه الشيخ الشنقيطي إلي أن هذه الوجوه راجعة إلى قواعد العلة. فالأول والثاني والرابع راجعه إلى القادح المسمى بعدم التأثير في الوصف والثالث إلى الكسر والخامس إلى المنع.

(٢) كذا في الأصل — ولا يظهر له معنى — ولعله محرف عن «يدخل».

(٣) في الأصل «تصرف» وهو تصحيف بدليل ما سبق.

(٤) في الأصل «الأصل» وهو غير سديد.

ظنه، وجعل غلبة ظن كل مجتهد علماً مقطوعاً في أن الحكم عليه موجب
غلبة المظن.

وهذا مما نستقصيه إن شاء الله تعالى في كتاب الاجتهادات.

(٢٩١) فصل

تقسيم الأقيسة إلى قياس علة وقياس شبه

[١٦٨٠] قد ذكرنا فيما قدمنا، تقسيم القائسين الأقيسة إلى الجلي
والخفي وقد قسموها على وجه آخر، فقالوا: القياس ينقسم إلى قياس علة
وقياس شبه.

فأما قياس العلة، فهو أن تستنبط علة الأصل، ويرد الفرع إلى الأصل
بعلة الأصل. وهذا هو القياس المتفق عليه عند القائلين بالقياس.

[١٦٨١] والضرب الثاني من القياس قياس الشبه^(١) وهو أن يلحق فرع

(١) قال ابن الأنباري: لست أرى في مسائل الأصول مسألة أغمض منها وقال إمام
الحرمين لا يتحرر في ذلك عبارة حذبة مستمرة في صناعة الحدود وقد اعتنى
الأصوليين بتعريف القاضي لقياس الشبه في كتبهم وذكروا له تعريفاً آخر عن القاضي
أيضاً. وهو أن الوصف إما أن يكون مناسباً للحكم بذاته. وإما أن لا يناسبه بذاته،
لكنه يكون مستلزماً لما يناسبه بذاته. وإما أن لا يناسبه بذاته ولا يستلزم ما يناسبه
بذاته. فالأول هو الوصف المناسب والثاني هو الشبه والثالث هو الطرد.

ينظر للتفصيل المحصول (٢/٢/٢٦٧) الإحكام للآمدي (٣/٤٢٣) والإبهاج
(٣/٦٦) والمنخول (٣٧٨) والبرهان (٢/٨٥٩) وقد رد عليه مذهبه في قياس
الشبه. والوصول إلى الأصول (٢/٢٩٤) والمسودة (٣٧٤) روضة الناظر مع نزهة
الخطر (٢/٢٩٥) والمستصفي (٢/٣١٠) وإرشاد الفحول (٢١٩) حصول المأمول
(١٢٥) واللمع (١٠٠) وتيسير التحرير (٤/٥٣) والمعتمد (٢/٨٤٢) وأصول مذهب
الإمام أحمد (٥٩١) وفواتح الرحموت (٢/٣٠١).

بأصل، لكثرة إشباهه «بالأصل»^(١) في الأوصاف، من غير أن يعتقد أن الأوصاف التي شابه الفرع فيها الأصل، هي علة حكم الأصل. وذلك نحو إلحاق العبد بالحر في بعض الأحكام لشبهه به في جمل من الأحكام.

وقد اختلف القائسون في هذا الضرب.

فذهب المحققون منهم إلى^(٢) / بطلانه، وإليه ذهب الصيرفي^(٣) وأبو إسحاق المروزي^(٤) وغيرهما من القائسين^(٥).

(١) هكذا وقع في الأصل بالباء ورأيت في الكتب التي نقلت هذا التعريف «للأصل» وهو الأليق. انظر الإبهاج (٦٧/٣) وإرشاد الفحول (٢١٩) وحصول المأمول (١٢٥).

(٢) نهاية ل (١٨١/ب).

(٣) هو محمد بن عبد الله البغدادي أبو بكر الصيرفي، تفقه على أبي العباس بن سريج كان متبحراً في الفقه وعلم الأصول — من تصانيفه كتاب الشروط وكتاب الإجماع وشرح الرسالة. توفي سنة (٣٣٠) تاريخ بغداد (٤٤٩/٥) شذرات الذهب (٣٢٥/٢) طبقات الشيرازي (٩١) طبقات السبكي (١٦٩/٢) ابن النديم (٣٠٠) الفتح المبين (١٨٠/١) طبقات ابن هداية الله (٦٣).

(٤) هو إبراهيم بن أحمد أبو إسحاق المروزي صاحب المزني — أحد أئمة الشافعية. ومن مؤلفاته كتاب شرح مختصر المزني وكتاب الفصول في معرفة الأصول وكتاب الشروط وغيرها. كان يأخذ علم الكلام عن الأشعري وكان الأشعري يأخذ عنه الفقه. توفي سنة (٣٤٠). تاريخ بغداد (١١/٦) شذرات الذهب (٣٥٥/٢) تذكرة الحفاظ (٨٥٥) فهرست ابن النديم (٢٩٩) فتح المبين (١٨٨) طبقات ابن هداية الله (٦٦).

(٥) وهو مذهب الشيرازي والأستاذ أبي منصور والطبري.

ويحكي عن ابن سريج^(١) أنه صحح قياس الشبه^(٢).

ويؤثر ذلك عن الشافعي.

قال القاضي رضي الله عنه ولا يكاد يصح ذلك عن الشافعي رضي الله عنه مع علو رتبته في الأصول^(٣).

(١) هو أحمد بن عمر بن سريج أبو العباس. أحد أئمة الشافعية صاحب المزني كان يلقب بالباز الأشهب. له مناظرات مع محمد بن داود الظاهري له مؤلفات في الفقه وعلم الأصول توفي سنة (٣٠٦) تاريخ بغداد (٢٧٨/٤) طبقات السبكي (٨٧/٢) وفيات الأعيان (٤٩/١) الإعلام (٥٦/١) الفتح المبين (١٦٥/١) طبقات ابن هداية الله (٤١).

(٢) قال الغزالي في المنحول قد صار الشافعي رضي الله عنه وأبو حنيفة ومالك وأشياعهم في جملة الفقهاء — إلا أبا إسحاق المروزي — إلى قبول قياس الشبه. وقال النواب صديق حسن خان في حصول المأمول «إليه ذهب الأكثرون» وبه قال ابن برهان في الوصول إلى الأصول.

(٣) اختلف النقل عن الشافعي رحمه الله في قياس الشبه — قال الشيرازي في اللمع — منهم من قال: إن ذلك يصح وللشافعي ما يدل عليه. ومنهم من قال: لا يصح وتأول ما قال الشافعي على أنه أراد به أن يرجح به قياس العلة بكثرة الشبه. اللمع (١٠١). ثم القائلون بأنه حجة اختلفوا في أنه فيماذا يعتبر؟ فاعتبر الشافعي رضي الله عنه المشابهة في الحكم. ولهذا الحق العبد المقتول بسائر المملوكات في لزوم قيمته على القاتل، بالغة ما بلغت. بجامع أن كل واحد منهما يباع ويشترى. واعتبر ابن عليه المشابهة في الصورة دون الحكم، كالحاق التشهد الثاني بالتشهد الأول في عدم الوجوب وقال الإمام الرازي: المعتبر حصول المشابهة فيما يظن إنه مستلزم لعلة الحكم أو علة للحكم فمتى كان كذلك صح القياس. انظر الإبهاج (٦٨/٣). وبين السبكي في المسألة سبعة أقوال وحقق مذهب الشافعي في المسألة بنصه في الأم باب الاجتهاد الحاكم وهو باب الأقضية قال رضي الله عنه ما نصه: والقياس =

[١٦٨٢] ثم القائلون بقياس الشبه أجمعوا على أنه لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى قياس العلة. ولكن إذا «استد»^(١) على المجتهد طريق قياس العلة، ساغ له التمسك بالأشباه.

وذهب بعضهم إلى أنه لا يسوغ المصير إلى قياس الشبه إلا بشرطين: أحدهما: ما ذكرناه وهو أن لا يصار إليه مع إمكان المصير إلى القياس علة.

والثاني: أن يجتذب الفرع أصلاً فيلحق بأحدهما بغلبة الأشباه. ومما اختلفوا فيه أن قالوا: الأشباه الحكمية أولى، ثم الأشباه^(٢) الراجعة إلى الصفة «ويليه معظم»^(٣) أشبه الحكم. وذهب آخرون إلى أنه لا فرق بينهما^(٤).

= قياسان أحدهما يكون في معنى فذاك الذي لا يحل لأحد خلافه. ثم قياس أن يشبه الشيء بالشيء من الأصل. والشيء من الأصل غيره. فيشبه هذا بهذا الأصل ويشبه غيره. وموضع الصواب فيه عندنا، والله أعلم أن ينظر — فأيهما كان أولى بشبهه صيره إليه. إن اشتبه أحدهما في خصلتين والآخر في خصلة الحق بالذي هو أسبه في خصلتين. قال السبكي هذا لفظه بحروفه وهذا الباب في مجلد ثامن من الأم من أجزاء تسعة (الإبهاج ٦٩/٣ — ٧٠) وانظر نص الشافعي في الأم (٧/٩٤ ط) الفنية.

- (١) في الأصل «انستد» وهو تصحيف.
- (٢) في الأصل في المواضع الثلاثة «الاشتباه» وهو مما اشتبه على الناسخ.
- (٣) في الأصل رسمه هكذا «فعليه معظم» وهو خطأ.
- (٤) تحصل من نقل القاضي المذاهب في قياس الشبه أربعة — وهي الأول: بطلانه والثاني اعتبار قياس غلبة الأشباه دون غيره والثالث اعتباره في الحكم ثم الصورة والرابع لا فرق بينهما وفي المسألة ثلاثة مذاهب أخرى وهي الأول اعتباره في الحكم فقط والثاني اعتباره في الصورة فقط والثالث فيما يظن استلزامه للعلة.

[١٦٨٣] ونحن الآن نذكر الاحتجاج لكل فريق في هذه المسألة مع القول بأن المصيب واحد من المجتهدين، ثم نوضح الحق على القول بتصويب المجتهدين.

فأما الذين ردّوا قياس الشبه، فقد عولوا على أن قالوا: إذا ألحق «القائس»^(١) الفرع بالأصل بأشباهه، فيقال له: هذه الأشباه التي ذكرتها، هل وجب الحكم في الأصل لأجلها؟ فإن زعم أن الحكم في الأصل، وجب لأجلها، فهو إذاً قياس علة، فإنه يرد/ فيه/ ^(٢) الفرع إلى الأصل.

وإن قالوا: إن هذه الأشباه، ليست بعلة في حكم الأصل، وما ثبت الحكم في الأصل «لأجله»^(٣) فيقال له: فما وجه إلحاقك الفرع بالأصل بالأشباه التي اعترفت بأن الحكم لم يجب لها في الأصل. ولو ساغ ذلك لساغ^(٤) أن يجمع بينهما من غير وصف أصلاً، وهذا واضح البطلان.

[١٦٨٤] فإن قال قائل: بم تنكر على من يزعم أن الرب تعالى تعبد المجتهدين بطريقتين أحدهما: قياس العلة، والثانية. إذا عجزوا عن قياس العلة أن ينظروا إلى غلبة الأشباه ويعتقدوا أن ذلك علامة استوائهما في الحكم، أو يعتقدوا أن استوائهما في الأشباه لاجتماعهما في العلة الكامنة، المستأثرة بها علم الله تعالى.

وهذا لعمري سؤال. ولكن الوجه في الجواب عندنا أن نقول: نحن

(١) في أصل «القائسين» بالجمع وهو غير سديد.

(٢) زيادة من المحقق.

(٣) زيادة من المحقق لا بد منها لاستقامة الكلام.

(٤) كذا في الأصل بدون اللام، وهو واقع في جواب «لو».

لا ننكر ورود التعبد بما قلتموه. ولكن ما ثبتناه القياس في الأصل إلا بالأدلة القاطعة، ونحن نعلم قطعاً أن الصحابة تمسكوا بقياس العلة في «الحوادث»^(١) التي تقررت في زمانهم، وألحقوا الفروع بالأصول في المعاني التي اعتقدوها أمارات للأحكام في الأصول.

ولم تقم دلالة قاطعة في هذا الضرب من الاعتبار، فلم يسغ التمسك به، ولم تدل عليه دلالة سمعية.

والذي يوضح ذلك أنه كما يسوغ ما قالوه في تجويز العقول، فتسوغ ضروب من الأمارات سواها، في تجويز العقول. ولكن لا يجوز التمسك بها. إذ لم يرد فيها تعبد^(٢).

فهذا أقوى ما تمسك به هؤلاء.

[١٦٨٥] واعتصم القائلون بقياس الشبه، بطرق من الظواهر وغيرها.

(١) في الأصل «الجواب» ولست أدري سر تكرار هذا الخطأ في كل موضع ورد فيه كلمة «الحوادث» فإنه حرفه إلى الجواب.

(٢) قد تعرض إمام الحرمين في البرهان والإمام الرازي في المحصول (٢/٢/٢٨١) للرد على استدلال القاضي رضي الله عنه. قال الإمام الرازي في الجواب عن قوله الوصف — الشبهى — إن كان مناسباً فهو معتبر وإن كان غير مناسب فهو الطرد المردود بإتفاق — قال لا نسلم أن الوصف إذا لم يكن مناسباً كان مردوداً بالاتفاق — بل ما لا يكون مناسباً، إن كان مستلزماً للمناسب، أو عرف بالنص تأثير جنسه القريب في الجنس القريب لذلك الحكم — فهو عندنا — غير مردود. وعن قوله أنه لم يثبت عن الصحابة التمسك بقياس الشبه. قال — أنا نقول في إثبات هذا النوع من القياس على عموم قوله تعالى «فاعتبروا» أو على ما ذكرناه أنه يجب العمل بالظن. وانظر الإبهاج (٣/٧١).

ولم نذكرها لركاكة معظمها ولكننا نذكر ما عولوا عليه، فمنها أنهم قالوا: ورد في الشرع اعتبار الأشباه في جزاء الصيد، كما نطق به نص الكتاب، وكذلك يعتبر فيمن تقبل شهادته/ ^(١) الأكثر والأغلب من أحواله، فإن كان في أغلب أحواله متشبيهاً بأسباب العدالة قبلت شهادته، وإن تكن الأخرى ردت، إلى غير ذلك.

قيل لهم هذا الذي ذكرتموه، لا منجى فيه، فإن أكثر ما في الباب أن سلم لكم أن اعتبار الأغلب في بعض موارد الشريعة إما لنص كتاب أو إجماع أو غيرهما من الأدلة الشرعية، فلم ادعيتم نصب اعتبار الأشباه علماً في مواضع النزاع وهل هذا إلا إثبات ضروب من الأدلة بطرد ما تمسكتم به. وكل ما يتمسكون به فهذا سبيله.

[١٦٨٦] فإن قالوا: بم تنكرون على من يقيس اعتبار الأشباه على قياس العلة؟

قيل: أصول الأدلة لا تثبت بمثل هذا الطرد الواهي. على أنا لو رددنا إلى العقل لم يكن في مقتضاه، إثبات أقيسة الشرع، ولكن لما قامت دلالة الإجماع على التمسك بالقياس، صرنا إليه، وهذا الضرب الذي فيه نزاعنا، لم ينقل عن أصحاب الرسول ﷺ، على التخصيص.

فهذا وجه الكلام على القول، بأن المصيب واحد من المجتهدين فإذا كنت تذب عن ذلك، فالأولى بك إبطال قياس الشبه.

[١٦٨٧] وأما إذا قلنا بتصويب المجتهدين، فقد قال القاضي رضي الله عنه، فلو رأى المجتهد التمسك بالأشباه في بعض الحوادث وغلب على ظنه

(١) نهاية ل (١٨٢).

ثبوت حكم من قضية اعتبار الأشياء فهو مأمور بما غلب على ظنه قطعاً عند الله تعالى.

[١٦٨٨] وأوما رضي الله عنه إلى أن رد قياس الشبه والقول به، لا يبلغ إلى القطع وهو من مسائل الاحتمال. وهذا فيه نظر عندنا. فإن الأليق بما «مهده»^(١) رضي الله عنه من الأصول أن يقال: كل ما آل إلى إثبات دليل من الأدلة فيطلب فيه القطع، وسنوضح ذلك في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى. على أن ما قاله في كون المجتهد مأموراً بما غلب على ظنه سديد فيما رامه فإننا ربما نقول: إن المجتهد المتمسك بضرب من القياس إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نص لم يبلغه «فهو مأمور قطعاً عند الله»^(٢) بما أدى إليه اجتهاده. وإن كان القياس في مخالفة النص مردوداً^(٣).

(١) في الأصل «مهذه».

(٢) اضطربت العبارة في الأصل هكذا «عند الله فهو مأمور قطعاً» وأغلب ظننا أنه من الناسخ — ثم وجدت بعد هذا النص نقله ابن السبكي في الإبهاج، وهو كما أثبتناه إلا أن فيه ليس ذكر كلمة «عند الله». انظر الإبهاج (٣/٧٠).

(٣) واستشكل ابن السبكي اعتراض إمام الحرمين ثم موافقته على القول بتصويب المجتهدين — فقال: حاصل هذا أن إمام الحرمين لم يوافق القاضي على أن المسألة ظنية، ووافقه على البناء على مسألة تصويب المجتهدين على تقدير ثبوت كونها ظنية. وفي هذا البناء على هذا التقدير أيضاً نظر. فإن قياس الشبه إن كان باطلاً فكيف يغلب على ظن المجتهد حكم مستند إليه، مع كونه عنده باطلاً؟ وكيف يجوز له العمل بما هو مبني على الباطل؟ وإن فرض حصول ظن مستند إليه فلا عبرة به لبنائه على فاسد. وإن كان قياس الشبه صحيحاً فهو معمول به كسائر الأدلة من غير تعلق بتصويب المجتهدين وقول إمام الحرمين إذا غلب على ظنه شيء وفي الحادثة نص لم يبلغه فهو مأمور به، وإن كان القياس في مقابلة النص مردوداً «من غير =

فصل (٢٩٢)

[١٦٨٩] قال القاضي رضي الله عنه ذهب بعض الضعفة من أهل خراسان إلى أنه لا يراعى في الجمع بين الفرع والأصل نوع من «التحري»^(١) على التعيين ولكن مهما رأى المجتهد أن يجمع بين فرع وأصل، فلا يواخذ بضرب الجمع. ونفوا اعتبار العلة في الأصل المردود إليه^(٢).

[١٦٩٠] وهذا الذي قالوه/ فيه/^(٣) هدم المقاييس والعبر، وتسبب إلى إبطال طرد الاجتهاد. والأولى لك أن تدخل دخول مقسم، فتقول: إذا نفيتم اعتبار علة الأصل فلا تخلون أما أن تقولوا: أنه ليس في الأصل علة منصوصة أو مجمع عليها، فتوافقون على مذهبكم.

= ما نحن فيه. لأن الذي غلب على ظنه حكم مستند إلى اجتهاده ولم يبلغه النص، فغلب على ظنه أن الاجتهاد الذي جاء به دليل يجب عليه العمل به بخلاف قياس الشبه. فإنه يظن بطلانه فكيف يستند إليه أو يبني اجتهاده عليه؟ الإبهاج (٣/ ٧٠).

(١) في الأصل «التحري».

(٢) قال الشيخ أبو إسحاق في اللمع لا بد لرد الفرع إلى الأصل من علة يجمع بها بينهما — وقال بعض الفقهاء من أهل العراق: يكفي في القياس تشبيه الفرع بالأصل بما يغلب على الظن أنه مثله. فإن كان المراد بهذا أنه لا يحتاج إلى علة موجبة للحكم يقطع بصحتها كالعلل العقلية، فلا خلاف في هذا. وإن أرادوا أنه يجوز بضرب من الشبه على ما يقول القائلون بقياس الشبه — فقد بينا ذلك في أقسام القياس. وإن أرادوا أنه ليس هاهنا معنى مطلوب يوجب إلحاق الفرع بالأصل فهذا خطأ. لأنه لو كان الأمر على هذا لما احتجج إلى الاجتهاد، بل كان يجوز رد الفرع إلى كل أصل من غير فكر — وهذا ما لا يقوله أحد فبطل القول به. اللمع (١٠٦). وانظر أيضاً التبصرة له (٤٥٨) والمسودة (٣٨٩).

(٣) زيادة من المحقق.

وكذلك إن قلتم: لم يتعبد الله عباده بطلب علة متعينة في معلومه، وإنما كلف المجتهد^(١) أن يعمل على ما يراه علة في غلبة الظن فهذا مستقيم بالقول بتصويب المجتهدين وهو أليق.

وإن عنيتم بنفي علة الأصل، أنه لا اعتبار لها بوجه من الوجوه وليس على المجتهد إلا الاعتبار بضرب من التحري، فهذا بهت عظيم.

وأول ما يلزمكم/ ^(٢) عليه أن يقال: فسوغوا لكل عامي أن يلحق الفرع بالأصل ولا تخصصوا القياس بالمجتهدين، إن لم تراعوا وجهاً مخصوصاً في الاجتهاد والتحري وإلحاق الفرع بالأصل. فإن أحداً لا يعجز عن إلحاق فرع بأصل، إذا رفض عنه «التحري»^(٣) والتدبر في طرق الاجتهاد.

ومن أوضح ما يستدل به عليهم، أن نقول لهم: لم جوزتم إلحاق الفرع بالأصل من غير رعاية وجه من التحري. فإن قلتموه عقلاً، فليس في العقل إلا تجويز الأقيسة المجوزة شرعاً وفاقاً فما الظن بما اخترعتموه؟ وإن جوزتم ذلك سمعاً فأقيموا عليه دلالة سمعية، وهيئات!.

[١٦٩١] وقد ضرب القاضي رضي الله عنه أمثلة منها: أنه قال: فلو قال قائل في إجراء الأحكام على السكران في طلاقه وغيره، لما كان السكران معاقباً، وجب أن يكون معاقباً بالطلاق فإذا قيل لهؤلاء: فما وجه الجمع بينهما؟ قالوا: لم يلزمنا أكثر مما قلناه.

(١) في الأصل «من المجتهدين».

(٢) نهاية ل (١٨٢/ب).

(٣) في الأصل «التحري».

فيقال لهم: ولم قلت أنه لما لحقه^(١) ضرب من العقاب، يلحقه هذا الضرب الذي نحن فيه؟ وإذا حققت عليهم الطلب في أمثال ذلك، لم يبق بأيديهم إلا دعوى عارية.

ومن هذا القبيل أيضاً، استدل من استدل على جواز الجمع بين الصلاتين في حق المريض فيقول: لما جاز له أن يصلي جالساً - وهو ضرب من التخفيف - فينبغي أن يجوز له الجمع.

فيقال لهم: فما وجه^(٢) الجمع بين الفرع والأصل؟ فإن اقتصروا على الدعوى وضح بطلان قولهم وإن قالوا: إنما قلنا ذلك، لأن المقتضى لجواز القعود في حق المريض التخفيف. وهذا المعنى متحقق فيما نحن فيه. قلنا لهم: الآن قد «اعترفتم»^(٣) باعتبار ضرب من «التحري»^(٤) وهو المطلوب منكم ثم يعرض ما ذكرتموه على قواعد العلل، فإن سلمت صحت، وإلا حكم ببطلانها.

(٢٩٣) القول في ذكر

اختلاف القائسين في طرق إدراك العلل

[١٦٩٢] ما صار إليه الجمهور من القائلين بالقياس، أنه لا يشترط في إثبات علة الأصل دلالة مقطوعة بها من نص أو إجماع.

[١٦٩٣] وذهبت شاذمة من القائلين بالقياس، إلى أن القياس

(١) في الأصل «الحقه» وهو غير سديد.

(٢) زيادة من المحقق ليست في الأصل.

(٣) في الأصل «عرفتم» ولعله سهو من الناسخ.

(٤) في الأصل «التحرير».

لا يصح، حتى تكون علة الأصل منصوفاً عليها. وأما إذا لم يكن نص ولا إجماع، فلا معنى لإستشارة علة بالإجتهد من الأصل بناء على غلبة الظن^(١).

ثم اعتبروا في الإجماع الذي ذكروه إجماع القائسين. وقد أوضحنا بطلان ذلك، وبيننا أنهم ليسوا كل الأمة، ولا تقوم الحجة بقولهم. فلا نعيد ما سبق.

[١٦٩٤] وها نحن نقيم الأدلة على بطلان اشتراط النص على علة الأصل، بعد تقديم، فنقول: إذا نص صاحب الشريعة على علة الأصل، فهل تقولون أنه يجب طرد العلة/ و/^(٢) إن لم/^(٣) يتعبد بالقياس أم لا تقولون ذلك؟

فإن قلتم: أنه يجب طرد العلة المنصوص عليها، وإن لم يتعبد بالقياس تمسكاً «بمقتضى»^(٤) اللفظ وموجبه «الكلام»^(٥) عليكم من وجهين.

أحدهما: أن هذا إفصاح برد القياس وتمسك بموجب اللفظ على زعمكم فكيف تعتزون إلى القياس ثم تنفونه؟ على أنا قد قدمنا بطلان هذا المذهب عند ردنا على القاساني والنهرواني^(٦). وإن قلتم أن العلة المنصوص

(١) وهو قول الحنابلة وبشر بن غياث المريس وأبي هاشم. انظر المسودة (٣٩٤) و (٣٩٧) و (٤٠١) واللمع (١٠٧) والمعتمد (٧٧٤/٢).

(٢) م زيادة من المحقق.

(٣) زيادة من المحقق.

(٤) في الأصل «لمقتضى» باللام.

(٥) في الأصل «بالكلام» بالباء وهو سهو من الناسخ.

(٦) راجع ص (١٩٦).

عليها، لا تطرد إلا بعد ثبوت التعبد بالقياس فأوضحوا بمعرفة التعبد بالقياس؟ فلا يزالون في تردد حتى يعتصموا بالإجماع ونحن نعلم أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا «يتذرون»^(١) إلى القياس في الحوادث/^(٢) ما شذ منها وما ظهر، ونعلم قطعاً أنهم كانوا لا يتوقفون في إلحاق الفروع بالأصول على ثبوت علل منصوصة بالفاظ مصرح بها وهذا ما لا سبيل إلى جحده.

والذي يوضح ذلك أنهم اعتبروا طرق القياس في غوامض المسائل مع «شغورها»^(٣) عن العلل المنصوصة في أصولها. فبطل ما قالوه وتبين أن الطريق الذي عرف به إثبات أصل القياس، لا يتضمن اشتراط ما شرطوه.

[١٦٩٥] ومما نستدل به أيضاً، في إبطال اشتراط النص. أن نقول: إذا اشترطتم كون العلة في الأصل منصوصةً عليها، وزعمتم أن الفرع يلحق بالأصل قياساً من غير توسط، بموجب «اللفظ»^(٤) فبم تنكرون على من يشترط النص في أن علة الأصل معداة إلى الفرع، كما شرطتم النص في علة الأصل؟ فما «الفصل»^(٥) بين المقالتين؟ فإن لم يكن/ بد/^(٦) من اعتبار النص، فعموا. ثم قولكم هذا يسوقكم إلى إبطال الاجتهاد لا محالة. ولهم كلام يتصل بأحكام الاجتهاد وذلك أنهم زعموا أن علة الأصل يجب أن تكون

(١) في الأصل «يتذرون».

(٢) نهاية ق (١٨٣/١).

(٣) في الأصل «شغورها» والشغور الخلو.

(٤) غموض في الأصل.

(٥) في الأصل «العقل».

(٦) زيادة ليست في الأصل.

مقطوعاً بها، وإلا فتكليف طلبها، مع أن العقل لا يدل عليها بعينها – وليست عليها دلالة سمعية – فالتكليف في طلبها تكليف ما لا يقدر عليه.

وهذا لا يتوجه على القائلين بتصويب المجتهدين وذلك أنهم لا يقولون بأن علة الأصل متعينة في معلوم الله تعالى فتعين طلب العثور عليها. وهذا الذي قالوه يتوجه على القائلين بأن المصيب واحد.

فصل (٢٩٤)

سالك العلة

[١٦٩٦] اعلم، أن علة الأصل تثبت بطرق، ونحن نشير إليها إن شاء الله تعالى، ثم نذكر بعد ذكر الصحيح^(١) منها، طرقاً فاسدة، تمسك بها بعض الفقهاء في إثبات علة الأصل، ونوضح فسادها.

[١٦٩٧] فأقوى الطرق في إثبات علة الأصل أن يتضمنها كتاب أو سنة.

ثم ذلك ينقسم: فمنه ما يكون مصرحاً به، ومنه ما ينبىء عنه ضمناً.
فأما ما يكون مصرحاً به^(٢) فنحو قوله تعالى: ﴿كَيْ لَا يَكُونَ دُولَةً بَيْنَ الْأَغْنِيَاءِ مِنْكُمْ﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ﴾^(٤) وقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَمَنْ يُشَاقِقِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ...﴾^(٥)

(١) هنا في الأصل «و» ولا محل له.

(٢) وهذا يسمى أيضاً مسلك النص.

(٣) سورة الحشر: آية (٧).

(٤) سورة المائدة: آية (٣٢).

(٥) سورة الأنفال: آية (١٣).

فهذه الظواهر وأمثالها من السنة مصرحة بإثبات الأوصاف المذكورة فيها عللاً.

والذي ينبىء عن التعليل ضمناً^(١) فتكثر أمثله، ولكننا نذكر ما يقع به الإستقلال. فمنه ما روى عن نبي الله ﷺ أنه قال: (لا يقضي القاضي وهو غضبان)^(٢) ففهم كافة العلماء من ذلك، أن الذي راعاه رسول الله ﷺ شغل الغضب جاشه واقتضاه لرده عن تمام فكره في طلب الحق فكل ما يحل محلّه في معناه من غلبة النوم والجوع ونحوهما فهو مثله.

وألحقوا بهذا القليل ما روي عن النبي ﷺ أنه لما سئل عن بيع الرطب بالتمر، فقال: أينقص الرطب إذا يبس؟ فقالوا: نعم قال: فلا إذا^(٣).

وهذا بأن يلحق بالصريح أولى.

ومما يتصل بذلك، ما روي عن النبي ﷺ، أنه قال: من أعتق شركاً له

(١) يعرف هذا المسلك بالإيماء أيضاً.

(٢) الحديث متفق — البخاري (٧٢/٩) باب هل يقضي الحاكم أو يفتى وهو غضبان عن أبي بكر — بلفظ «لا يقضين حكم بين اثنين وهو غضبان» ومسلم مع النووي (١٥/١٢) وأبو داود (٣٠٢/٣) والترمذي (٣٩٦/٢) والنسائي (٢٣٧/٨).

(٣) الحديث أخرجه الترمذي في البيوع باب ما جاء في النهي عن المحاقلة والمزاينة (٥١٨/٣) تحقيق أحمد محمد شاكر وأبو داود في البيوع باب التمر بالتمر تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد والنسائي في البيوع باب اشتراء التمر بالرطب (٢٣٦) وابن ماجه في التجارات (٧٦١/٢).

في «عبد»^(١) قوم عليه^(٢) ففهم من مضمون خطابه رعاية الرق، ثم اقتضى إلحاق الأمة بالعبد.

ومما يتصل بالأنبياء عن التعليل، وإن لم يكن مصرحاً به، أن يذكر صاحب الشريعة صفة في شيء ثم يعقب تلك الصفة بإثبات حكم، بحيث يعلم في قضيته الخطاب أن الحكم مرتبط بالوصف المتقدم. وذلك نحو قوله تعالى/ (٣).

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَى فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ﴾^(٤) فعلق الاعتزال الذي قدمه من ذكر الأذى بحرف الفاء. وهو يقتضي جواباً عن أمر سبق، ويتضمن ارتباطاً بما فرط من الكلام.

والحقوا بذلك تعليق الحكم بكل اسم مشتق، نحو قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِّنْهُمَا مِائَةَ جَلْدٍ﴾^(٦) ومنه قوله ﷺ: (ولا تبيعوا الطعام إلا مثلاً

(١) في الأصل «عند» وهو تصحيف.

(٢) الحديث متفق عليه روى البخاري في باب إذا أعتق عبداً بين اثنين أو أمة بين الشركاء — عن ابن عمر من أعتق له شركاً في عبد فكان له مال يبلغ ثمن العبد قوم العبد قيمة عدل الحديث (١٨٩/٣) ومسلم (١٣٧/١١، ١٣٨، ١٣٩) وأبو داود (٢٣/٤) كتاب العتق باب في من أعتق نصيباً له من مملوك، ومالك في الموطأ (١٤٥٨) ص (٥٤٩) من أعتق شركاً له في مملوك.

(٣) نهاية ل (١٨٣/ب).

(٤) سورة البقرة: آية (٢٢٢).

(٥) سورة المائدة: آية (٣٨).

(٦) سورة النور: آية (٢).

بمثل^(١) فهو مشتق من الطعم، والخطاب دال على نصبه علة.

ومما يستدل به على ثبوت علة الأصل، ما تحقق من قضايا أفعال رسول الله ﷺ في قضية التعليق والارتباط. وذلك نحو ما تقرر لصحبه رضي الله عنهم من تعلق سجوده بسهوه، ومن تعلق سجوده عند تلاوة بعض الآيات لتلاوتها، إلى غير ذلك مما أدركوه بقرائن الأحوال.

فهذه الطرق التي يستدل بها في إثبات علل الأصول^(٢).

[١٦٩٨] فإن قال قائل: فشيء مما ذكرتموه، ليس بنص غير قابل للتأويل. إذ قد ترد لفظة صيغتها التعليق، ولا يراد بها التعليق. وتكثر نظائر ذلك في مجاري الخطاب فمنها قوله تعالى: ﴿أَفِرِ الصَّلَاةَ إِذْلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(٣) وليس المراد به التعليق بالدلوك. فما يؤمنكم أن تكون الألفاظ التي تمسكنم بها في إثبات علل الأصول، وقسمتموها إلى الصريح والمتضمن، معدولة عن ظواهرها محمولة على وجوه التجوز.

قيل لهم: نحن لا ننكر جواز حملها على المحامل التي ذكرتموها، ولكن ظواهرها تقتضي ما قلناه فلا يجوز إزالة ظواهرها، إلا بدلالة تقوم. إذ قد أجمع المسلمون على أن ما ذكرناها من الظواهر، ليست من قبيل

(١) الحديث بهذا اللفظ أخرجه مسلم في صحيحه (٣/١٢١٤) تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي.

(٢) راجع لمعرفة هذين المسلكين مفصلاً مرتباً مضبوطاً المحصول (١٩٣/٢/٢) (٢١٥) وإرشاد الفحول (٢١٠ - ٢١٣) والإحكام للآمدي (٣/٣٦٤) فما بعد والنحول (٣٤٢) والمستصفى (٢/٢٨٨) والإبهاج (٣/٤٧) والبحر المحيط (٣/١٤٠ - ١٥٠) (مخطوط).

(٣) سورة الإسراء: آية (٧٨).

المجملات التي لا يجوز التمسك بها. فإذا لم يكن من التمسك بها بد فيستحيل أن يقال: أنها تحمل على «وجوه»^(١) التجوز فتعين إجراؤها على ظواهرها.

[١٦٩٩] فلو قال قائل: فإذا تمسكتم بشيء مما ذكرتموه في إثبات علة الأصل فزعم الخصم أنني أزيل ما تمسكتم به، بدلالة قياس فهل تجوزون ذلك؟

قال القاضي رضي الله عنه: هيهات أن نجوز ذلك! فإن الذي يزيل الظاهر بالقياس مطالب بتصحيح علة أصل قياسه وأقوى ما يستدل به المتمسك بالقياس في إثبات علة أصله ظاهر ما ذكرنا، ثم لا نسلم اعتلاله عن مثل ما ألزمه.

فيقال له: بم تنكرون على من يزعم أن ما استدلت به في تثبيت علة أصلك هو إزالة الظاهر، بالقياس الذي اعترضت عليه؟

فانحسم هذا الباب وتعين إجراء الظواهر في إثبات علل الأصول مع مقتضياتها ولا يقدح فيها بالأقيسة التي لم تثبت عللها قطعاً. فأحط بذلك علماً فهذا الذي ذكرناه، أقوى الطرق في إثبات علل الأصول.

[١٧٠٠] وألحق معظم الأصوليين بذلك أن يجمع القائسون على تعيين علة في الأصل فجعلوا إجماعهم دلالة على ثبوت علة الأصل.

قال القاضي رضي الله عنه وهذا لا يصح عندنا. فإن القائسين ليسوا كل الأمة ولا تقوم الحجة بقولهم. ثم ردد القاضي جوابه في أثناء الكلام فقال: لو جعلنا إجماع القائسين إمارة تبين غلبة الظن في المقاييس كان محتملاً وإن لم نقل أنه يفضي إلى القطع.

(١) في الأصل «حجوه» وهو تصحيف.

والذي استقر عليه جوابه أنه لا أثر لإجماع القائسين اللهم / وإن تصور^(١) رجوع منكري القياس «عن»^(٢) الإنكار، ثم يجمع الكافة على علة، فتثبت حينئذٍ.

[١٧٠١] قطعاً/ ^(٣) ومما/ ^(٤) يستدل به على ثبوت علة الأصل أن يحصر صفاته في تقديرها عللاً، فيبطل كلها بطريق من طرق البطلان إلا صفة واحدة ويستدل ببطلان جميعها، وعدم بطلان ما نصبه أنه علة سديدة^(٥).

[١٧٠٢] ولم يذكر القاضي رضي الله عنه في تثبيت علل الأصول طريقة، سوى ما ذكرناها. ثم انعطف بعد ذلك على إبطال طريق يتمسك بها بعض الفقهاء في إثبات علل الأصول.

[١٧٠٣] فمما أبطله ما ذكره الأستاذ أبو إسحق رضي الله عنه^(٦) وقدره

-
- (١) في الأصل طمس كامل مكان هذه اللفظة ولعل المثبت في محله.
- (٢) في الأصل «على» ولا يصح.
- (٣) ما بين المعكوفتين طمس في الأصل واستظهرته مما بقى من الأثر هناك وقد مر ذلك قبل.
- (٤) نهاية ق (١٨٤/أ).
- (٥) هذا هو المسلك المسمى بالسبر والتقسيم راجع للتفصيل المحصول (٢/٢/٢٩٩).
- (٦) هو الأستاذ إبراهيم بن محمد بن مهران أبو إسحاق الأسفراييني ركن الدين أحد أئمة الدين برع في علوم متنوعة شارك الباقلاني في الأخذ عن محمد بن أحمد الطائي صاحب أبي الحسن الأشعري له كتاب «الجامع في أصول الدين» في علم الكلام ورسالة في أصول الفقه. توفي سنة (٤١٨) تبين كذب المفتري (٢٤٣) وطبقات الشيرازي (١٠٦) وطبقات السبكي (٣/١١١) وطبقات ابن هداية الله (١٣٥) وفيات الأعيان (٤/١) البداية والنهاية (١٢/٢٤) الفتح المبين (١/٢٢٨).

طريقة في إثبات علة الأصل وذلك أنه قال: ليس على «القائس»^(١) إذا لم يجد شيئاً مما قدمناه إلا أن يعرض العلة التي استنبطها من الأصل، على مبطلات العلل فإن^(٢) لم يجد ما يقدر فيها، وعرضها على أصول الشريعة فلم يجد فيها ما ينافي علة، فيحكم بسلامة العلة، إذا لم يبطل لدى العرض على الأصول والقواعد.

قال القاضي رضي الله عنه: وهذا باطل لا أصل له، وقصاره الإجتزاء بدعوى مجردة فيقال للمتمسك بهذه الطريقة قصارى كلامك الاستدلال على صحة العلة بعدم الدليل على فسادها فلم زعمتم أنها صحت إذا لم تقم دلالة على فسادها وبم تنكرون على من يزعم أنها تفسد بعدم الدلالة على صحتها.

فإن قلت: عدم دلالة الفساد دلالة على صحتها قيل لك: بل عدم الدلالة على صحتها، دلالة على فسادها. فيتقابل القولان وتتجرد دعوى^(٣).

وقد أطنب القاضي رضي الله عنه في إبطال ذلك. وفيما ذكرناه غنية.

(الطرد أو الاطراد)

[١٧٠٤] من الطرق التي تمسك بها بعض الفقهاء من أصحاب

(١) في الأصل «القائسين» وهو خطأ.

(٢) في الأصل «وإذا» والمثبت من البحر المحيط.

(٣) في البحر المحيط زيادة كلمة «الخصم» بعد «دعوى» ليصير «دعوى الخصم». انظر

(٣/ل) (١٧٤/ب) والمحصول (٣١٩/٢/٢) وعده الإمام الرازي من الطرق

الفاصلة.

الشافعي^(١) وجميع أصحاب أبي حنيفة في إثبات علة الأصل، اطرادها^(٢) وهذا من أوهى الطرق وأضعفها.

(١) هو أبو بكر الصيرفي - فإنه جعل طرد العلة دليلاً على صحتها للشيخ الرازي (١١٢) وعزاه إمام الحرمين في البرهان إلى الأستاذ أبي إسحاق - راجع (٨٠٢/٢) ويسمى هذا المسلك بالإخالة والمناسبة والجريان أيضاً - وعرفه إمام الحرمين بقوله: إثبات علة الأصل بتقدير إخالته ومناسبته الحكم مع سلامته عن العوارض والمبطلات وقال الشيخ الشيرازي: الطرد والجريان شرط على صحة العلة، وليس بدليل على صحتها. ورد على من جعله دليلاً على صحة العلة. وقال الرازي: المراد منه أي من الطرد - الوصف الذي لم يعلم كونه مناسباً ولا مستلزماً للمناسب إذا كان الحكم حاصلًا مع الوصف في جميع الصور المغايرة لمحل النزاع. وهذا هو المراد من الأطراد والجريان وهذا قول كثير من قدماء فقهاءنا. ومنهم من بالغ فقال: مهما رأينا الحكم حاصلًا مع الوصف في صورة واحدة، حصل ظن العلية. وقال ابن السبكي: ذهب المعتبرون من النظار إلى أن التمسك به باطل. وذهب طوائف من أصحاب أبي حنيفة إلى أنه حجة. وإليه مال الإمام وجزم به البيضاوي. وقال الكرخي: هو مقبول جدلاً ولا يسوغ التعويل عليه عملاً ولا الفتوى به. وبالغ قوم وقالوا: يكفي في علية الوصف الطردي أن يكون الحكم مقارناً له ولو في صورة واحدة. راجع للنظر في التفاصيل - البرهان (٧٨٨/٢، ٨٠٢) والمحصل (٣٠٥/٢/٢) والإبهاج (٧٨/٣) وإرشاد الفحول (٢٢٠) والوصول إلى الأصول (٣٠٣/٢) والمنحول (٣٤٠) والتبصرة (٤٦٠) واللمع (١١٢) وحاشية العطار على جمع الجوامع (٣٣٦/٢) والمستصفى (٣٠٧/٢) وأصول الفقه للشنقيطي (٢٧٨) وكشف الأسرار (٣٦٥/٣) ونزهة الخاطر مع روضة الناظر (٣٢١/٢).

(٢) الاطراد: مشتق من الطرد بمعنى الابعاد و«اطرد الأمر اطراداً» اتبع بعضه بعضاً ومنه «اطرد الماء» والطردي في الاصطلاح هو أن يوجد الحكم كلما وجدت العلة، والوصف الطردي هو الوصف غير المناسب والشبهى للحكم.

فإنهم يقولون «إذا طولب التثبت علة الأصل»^(١) الدليل عليها إطرادها وإن الحكم يوجد متى وجدت .

فيقال «لهم»^(٢) هذا الذي ذكرتموه إعتصام منكم بنفس الخلاف ، فإنكم طردتم علة الأصل في الحكم المتنازع فيه ، والخصم لا يساعد على ثبوت الحكم في الفرع إلا مع تحقيق العلة ، فلم طردتم العلة في الصورة التي نوزعتم فيها ، ولم نصبتموها علة فيها؟ فإذا قلتم : إنما نصبناها لإطرادها ، فمحصوله : إنما طردناها لإطرادها . فهو تعليل الدعوى بالدعوى ، وهذا بين لا خفاء به .

[١٧٠٥] والذي يوضح الحق في ذلك أن نقول : العلل السمعية ليست بأدلة في أنفسها ، وليست كالأدلة العقلية التي تدل بذواتها ، ولا تتصور في العقل أنفسها إلا دالة . ومآل القول في العلل الشرعية آثـل إلى نصب صاحب الشريعة إياها امارات ، ولا يثبت^(٣) بقضايا العقل . وإنما يثبت بدلالة السمع . فخرج من ذلك ، أن أصل الحكم المطلوب لما افتقر إلى دلالة سمعية لكونه غير مدرك بقضية العقل ، فكذلك انتصاب بعض الأوصاف إمارة ، ينبغي أن يفتقر إلى دلالة سمعية .

[١٧٠٦] فإذا طرد الطارد علة في مسائل ، فيقال له : ما الدليل على أن

(١) كذا في الأصل والمعنى يمكن تعيينه بكلام الشيرازي في التبصرة حيث يقول «ولأن الطرد زيادة في الدعوى لأنه ادعى العلة في الأصل فلما طولب بصحتها : دل عليها بأنها علة في الأصل وحيث وجدت ، فلم ترد إلا دعوى على دعوى . انظر ص (٤٦١) المرجع نفسه .

(٢) في الأصل «له» ولا يصح .

(٣) هنا في الأصل زيادة «صاحب الشريعة لها» ووضع علامة «خ» تحت «صاحب» .

ما طردته «باختيارك»^(١) نصب اماره في الصورة التي طردت فيها، وهذا لا مخلص منه.

(الاطراد والانعكاس)

[١٧٠٧] ومما يتمسك به معظم الفقهاء في / تثبيت علة الأصل، أطرادها وانعكاسها قالوا: فإذا وجدنا الحكم في الأصل، يوجد بوجود العلة/^(٢)^(٣) ولو قدر فقد العلة، انتفى الحكم، فينصب ذلك آية في تثبيت ما قدرناه علة في الأصل. وهذا مما ارتضاه الطبري^(٤) وغيره. حتى قالوا: الانعكاس ليس بشرط في العلل، كما قدمناه ولكنه مع الطرد يدل على صحة العلة^(٥).

(١) غير واضح في الأصل.

(٢) ما بين المعكوفتين طمس في الأصل، واستظهرته مما بقي من الأثر هناك.

(٣) نهاية ق (١٨٤/ب).

(٤) هو القاضي أبو الطيب طاهر بن عبد الله بن طاهر الطبري من أكابر فقهاء الشافعية في عصره عنه أخذ العراقيون العلم وحملوا المذهب ولد بآمل طبرستان سنة (٣٤٨) وسمع بجرجان ونيسابور ثم استوطن بغداد. وولي القضاء بربع الكرخ. روى عنه الخطيب البغدادي وأبو إسحق الشيرازي — وهو من أخص تلامذته — وغيرهما له شرح مختصر المزني وتصانيف في الخلاف والأصول والجدل — توفي سنة (٤٥٠). انظر تاريخ بغداد (٣٥٨/٩) والبداية والنهاية (٧٩/١٢) وتهذيب الأسماء واللغات (٢٤٧/٢) والنجوم الزاهرة (٦٣/٥) وطبقات الفقهاء (١٠٦) وشذرات الذهب (٢٨٤/٣) والفتح المبين (٢٣٨/١).

(٥) يسمى هذا المسلك بالاطراد والانعكاس والطرد والعكس والدوران والطرد فقط أيضاً — وقد اختلف فيه على أربعة أقوال:

الأول: ذهب بعض المعتزلة إلى إفادته العلية يقيناً.

=

ثم قال هؤلاء: لا يشترط في تثبيت علة الأصل أن تطرد في انعكاسها كما اطردت في طردها، ولكن لو ثبت الحكم عند ثبوت ما قدرناه علة، وانتفى الحكم عند انتفائها ولو في صورة واحدة. فيقع الاستقلال بذلك في تثبيت علة الأصل.

فأما الذي يطرد وينعكس فنحو الشدة في الخمر، فإن تحريمها يثبت عند الشدة المسكرة، ويتنفي عند انتفائها فانتصبت الشدة — يعني الشدة المسكرة — علماً «على»^(١) الحكم.

وأما انعكاس العلة في بعض الصور من غير اطراد، فنحو قولنا في مسألة الرجعة وإنها لا تحصل بالوطء، فعل من يقدر على القول، فلا تصح به الرجعة، قياساً على الخلوة وسائر الأفعال. فإذا قيل: أما في الخلوة

=

الثاني: ذهب الجمهور كإمام الحرمين وغيره وهو اختيار الجدل بين والرازي وأتباعه إلى إفادته ظن العلية. وقد نسب خطأ هذا القول إلى القاضي الآمدي في الأحكام والشيخ بدران في نزهة الخاطر.

الثالث: وهو اختيار الغزالي مع تفصيل فيه. وهو أنه يفيد العلية بانضمام السبر والتقسيم إليه.

الرابع: وهو مذهب القاضي وابن برهان والشيرازي وابن الحاجب والآمدي وغيرهم أنه لا يفيد العلية لا ظناً ولا قطعاً.

نقل إمام الحرمين عن القاضي أبي الطيب الطبري أن هذا المسلك من أعلى المسالك المظنونة، وكاد يدعي إفضائه إلى القطع. راجع للتفصيل البرهان (٨٣٥/٢) المستقصى (٣٠٧/٢) الآحكام (٤٣٠/٣) المحصول (٢٨٥/٢/٢) كشف الأسرار (٣٦٥/٣) إرشاد الفحول (٢٢١) المعتمد (٧٨٤/٢) روضة الناظر مع نزهة الخاطر (٢٨٦/٢) والبحر المحيط (٣/ل) (١٦٧ ب، ١٦٨).

(١) في الأصل «في» وهو غير سديد.

«فإنه»^(١) لا تصح الرجعة بها، ممن قدر على القول لا ممن لم يقدر عليه لأن الأخرس لو خلا بالرجعية، لم تكن خلوته رجعة. ولكننا نقول: لهذا الوصف تأثير في الجملة في إشارة الأخرس، فإنها فعل واقع موقع القول، ولو قدر الإقتدار على القول، لم يقع موقعه، فيقع الاكتفاء بالانعكاس في هذه الصورة الواحدة.

وكذلك القول في المرتد، ترك الصلاة لمعصية بعد إسلامه، فوجب عليه «القضاء»^(٢) أصله المسلم، إذا أسلم وترك الصلاة.

فإن قيل لنا: فلو سكر مكرها، وترك الصلاة، لزمه القضاء.

قلنا: يظهر تأثير ما ذكرناه في زوال العقل بالجنون، فإنه إن كان سببه معصية، فلا يؤثر في إسقاط القضاء، وإن كان سببه غير معصية أثر في إسقاط القضاء. فنكتفي بظهور التأثير في هذه الصورة الواحدة. إلى غير ذلك مما يطول تتبعه.

[١٧٠٨] ووجه هذه الطريقة. أنا وجدنا الحكم يساق وصفاً من الأوصاف في الأصل، ثم وجدناه ينتفي عند انتفاء ذلك الوصف، أما على الاطراد، وأما في بعض الصور، فنعلم ارتباط الحكم بذلك الوصف، وتأثير ذلك الوصف فيه. وليس ذلك كالطرد المجرد. فإنه اكتفاء بدعوى.

قال القاضي رضي الله عنه وهذه الطريقة ليست بمرضية في إثبات العلل أيضاً وذلك أن العكس لا يشترط في صحة الأدلة. كيف؟ ولا يشترط في

(١) في الأصل «أنه» والمثبت أولى.

(٢) رسمه في الأصل «القص».

الأدلة العقلية^(١) فوجود الانعكاس وعدمه بمثابة واحدة.

[١٧٠٩] ووجه التحقيق فيه، أنه إذا علق الحكم على وجود أمانة، فليس من شرط التعليق بها. أن يعلق ضد ذلك الحكم على عدم تلك الأمانة فإن وجود العلة وعدمها إمارتان «في»^(٢) تثبيت الحكم ونفيه. وليس سبيل «استشارة»^(٣) الحكم من العلل في الشرعيات سبيل إثارة العلل العقلية معلولاتها، من حيث أنها توجبها لذواتها. فلا تعلق لأحدى الأمارتين والحكم المنوط بها بالأمانة الثانية وحكمها.

ووجه الإيضاح فيه أن نقول: لو قدرنا ثبوت الحكم عند ثبوت وصف وانتفاءه عند انتفائه، وقدرنا مع ذلك نصاً من صاحب الشريعة، على أن ذلك الوصف ليس بعلة في الحكم، وإنما العلة فيه غيره / كان ذلك سائغاً فإذا جاز تقدير نصبه علة شرعاً، ولم يقتضي العقل نصبه علة فإذا تقابل جواز /^(٤) /^(٥) نصبه علة، وجواز خروجه عن كونه علة مع اطراده وانعكاسه، فعلى الذي ينصبه علة في الاطراد والانعكاس، إقامة الدليل على نصبه علة. وهذا واضح لا خفاء به.

(١) كالفعل إذا دل على الفاعل، لم يدل عدمه على عدم الفاعل — والأحكام إذا دل على علم المحكم لم يدل التشجيع على الجهل. كذلك الأمارات في سبيل الظنون إذا دلت على ثبوت أمر، لم يدل انتفاؤها على انتفائه.

(٢) في الأصل «و» بدل «في» ولا يصح.

(٣) هذه الكلمة وردت بالهامش وهي غير واضحة وهي أشبه بـ «أسنا» ولعل المثبت إليه أقرب.

(٤) ما بين المعكوفتين سطر مطموس في الأصل، واستظهرته مما بقي من الأثر هناك.

(٥) نهاية ق (١/١٨٥).

[١٧١٠] ثم قال القاضي رضي الله عنه: إذا قدرتم الشدة علة لاطرادها وانعكاسها فقد تقارنها أوصاف توجد بوجود الشدة وتعدم بعدمها، وذلك لا يوجب تعليق الحكم على بعضها. وذلك نحو الرائحة المخصوصة التي تكون في الخمر للشدة فإن هذا الضرب مما يوجد بوجود الشدة ويعدم بعدمها. ثم لا يعلق الحكم عليه، فبطل رعاية الاطراد والانعكاس.

وهذا فيه نظر عندي، فإن الذي يعتبر الشدة، ليس يعنى به ضرباً مخصوصاً من الأعراض ولكنه يشير إلى هذا الضرب من التغيير، وينطوي قوله على جمل من الأوصاف وكلها تسمى شدة. فمنها الرائحة التي تمثل بها القاضي رضي الله عنه.

وفيما قدمناه أكمل غنية في إبطال رعاية الاطراد والانعكاس^(١).

[١٧١١] فإن قال قائل: «آية»^(٢) صحة العلل العقلية، أن يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها فإذا تحقق مثل هذه الطريقة في العلل السمعية، فيجب أن يقع الاكتفاء بها.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه باطل، من أوجه.

منها: أن الاطراد والانعكاس ليسا بأمانة في صحة العلل العقلية «...»

(١) قال إمام الحرمين في البرهان عند ذكر المذاهب في الاطراد والانعكاس — قال إن القاضي تردد فيه. وقال في موضع آخر بعد ذكر من يحتج بأنه يفيد العلية ظناً — «وللقاضي صفو ظاهر إلى ذلك» البرهان (٢/٨٣٥، ٨٣٦) — ولست أدري من أين أخذ هذا القول مع أنه هنا صريح في رده وعدم رضائه به.

(٢) في الأصل «أنه» وهو تصحيف.

يصدنا عن هذا المقصد»^(١).

ثم نقول: هلا قلتم أنه يكفي في العلل السمعية بالاطراد ولا يشترط في تصحيحها الانعكاس، كما لا يشترط في تصحيح الأدلة العقلية انعكاس، فتبين خبطهم بما قالوه.

[١٧١٢] فإن قالوا: إذا وجدنا الحكم يساوق وصفاً فيتحقق عند وجوده، وينتفي عند عدمه، فيغلب على الظن ارتباطه به. والعلل السمعية مبنية على غلبات الظنون.

قلنا: هذه دعوى. فإن غلب ذلك على ظنك لم يغلب على ظن من لا يعتبر الاطراد والانعكاس، فما يغنيك ادعاء غلبة ظن، وخصمك لا يساعدك.

فصل (٢٩٥)

اتفاق الخصمين على حكم الأصل لا يقع به الاكتفاء

[١٧١٣] إذا نصب المعلل قياساً، ووافقه خصمه في حكم الأصل، فموافقة الخصم إياه، لا يقع الاكتفاء بها حتى يثبت الحكم في الأصل بطريق الشرع.

ولكن استمرت العادة بين المتناظرين على الإجتزاء بالوفاق في حكم

(١) كذا في الأصل — لم يذكر فاعل «يصد» ولعله «الخوض فيه». ولإمام الحرمين جواب مشابه لهذا في البرهان حيث قال في معرض رده على من جعل العلل السمعية على مضاهاة العلل العقلية، فمن ثم ينبغي أن تنعكس — قال: هذا ساقط لا أصل له. قال: العلل العقلية لا حقيقة لها ومن طلب الإحاطة بذلك فهو محال على دقيق الكلام في العلة والمعلول.

الأصل، وليس كذلك لمصير أهل النظر إلى وفاق الخصم أية في صحة ثبوت الحكم في الأصل. إذ قدمنا، أن إجماع القائسين بأسرها لا حجة فيه، فما الظن بموافقة خصم لخصم!

ولكن لأهل النظر «تواضع»^(١) بين أظهرهم، يتبعونه لأغراض لهم. فكأنهم عند الاتفاق على حكم الأصل، علموا ثبوت حكمه بدلالة، سوى اتفاقهم. ولم يتناقشوا. إذ لم يقصدوها بالكلام.

[١٧١٤] ثم اعلم أن علة الأصل لا بد من تقديرها في نفسها أولاً. حتى إذا قدرت أقيمت الدلالة على كونها علة. ثم علة الأصل قد تكون «مدركة»^(٢) بالضرورة مثل أن تنصب حلاوة الشيء أو شدته أو مرارته عللاً في الأحكام وقد تكون علة الأصل حكماً من الأحكام، ثابتة بأدلة السمع. وذلك نحو اعتبار الأكل عامداً في صيام رمضان، بالجماع. والجامع بينهما يقدر العلة في الأصل كونه إبطالاً بمعصية، وذلك حكم.

وقد تثبت علة الأصل بغلبات الظنون. فليس من شرط ثبوت/^(٣) علة الأصل القطع، كما ليس من شرط ثبوت كونها علة، القطع.

فلو قدر القائس في أصل حكماً، ونصب علة ما تفضي إلى غلبة الظن في مجرى العادة، ثم قدر ذلك الذي غلب على ظنه علة في حكم ورود عليها غيرها. فيسوغ له ذلك كما يسوغ ذلك في حكم الأصل. فإنه لو نوزع في حكم الأصل، فثبته، ثم قاس عليه كان سديداً.

(١) التواضع هنا بمعنى المواضعة، أي الاتفاق فيما بينهم.

(٢) في الأصل «مدرک» وهو غير مطابق.

(٣) نهاية ق (١٨٥/ب).

[١٧١٥] ويتصل بذلك أنه إذا قدر في الأصل علة، فلا يشترط تحقق تلك العلة قطعاً في الفرع، ولكن لو غلب على ظنه ثبوتها في الفرع بطريق يفضي إلى غلبات الظنون، فله الجمع بين الفرع والأصل.

فخرج من هذه الجملة أنا لا نشترط القطع في شيء من أركان القياس فهذه جملة مقنعة، تمهد لك علل الأصول وما يصح منها وما يفسد.

(٢٩٦) القول فيما يثبت به

فساد العلل السمعية وبطلانها

[١٧١٦] اعلم، أن الكلام ينقسم في هذا الباب إلى قطع وغلبة ظن.

ونحن نبدأ بالطرق التي تقتضي العلم بفساد بعض العلل، ثم نذكر ما نسلك منها طرق غلبات الظنون.

[١٧١٧] فمما يعرف به فساد العلة قطعاً، مخالفتها للنص في مجرى من مجاريها فلو ادعى القائس حكماً في الأصل على خلاف النص في الكتاب أو السنة، أو ادعى تعليلاً بوصف، على خلاف النص أو جمع في موضع تفريق النص، أو فرق في موضع جمع النص. فهو باطل مهما خالف النص في ركن من أركانه.

ومما يعلم به فساد العلة قطعاً، مخالفتها لإجماع في بعض مجاريه. والتفصيل فيه كالتفصيل في النص.

[١٧١٨] ومما ألحقه القاضي رضي الله عنه بالقطع في إفساد العلة، أن تخالف علة صاحب الشريعة نحو ما روينا عنه ﷺ في أنه علل بالنقصان في

الرطب^(١) فكل علة تخالف هذه العلة فهي باطلة قطعاً.

هكذا قال — رضي الله عنه . ولم ينظر أن ثبوت الخبر بطريق يقطع به من تواتر واستفاضة وذلك أن الرواة وإن كانوا بصدد الزلل — فقد كلفنا قطعاً — العمل بما «يروونه»^(٢) والخبر مقدم على القياس قطعاً.

وسنفرد هذه المسألة بالكلام في آخر المقاييس إن شاء الله تعالى .

ولم ينظر أيضاً رضي الله عنه أن كون لفظ الرسول ﷺ قابلاً للتأويل، ولم يجز تأويله بالقياس . وألحق ذلك بالقطعيات وقد قدمنا في ذلك قولاً كافياً . قلت وفي إلحاقه بالقطعيات أدنى نظر، والله أعلم .

ومما ألحقه القاضي رضي الله عنه بالقطع في إفساد العلة أن لا يقوم على ثبوتها علة علم أصلاً بوجه من الوجوه فنقطع بفسادها .

ومما يلتحق بالقطع أيضاً، أن يحيد القائس عن سنن القياس ويسلك بالإستنباط مسلك العقل، ولا يعتبر بمورد الشرع . وذلك نحو كلام المعتزلة فيما يحرم ويحل عقلاً . وبنائهم الاستنباط / عليه/^(٣) وإلحاقهم الفروع بالأصول في قضية العقل فهذا السبيل باطل قطعاً . وسنستقصي القول فيه في آخر الكتاب إن شاء الله تعالى .

قال القاضي رضي الله عنه . فهذه طرق القطع .

(١) لم يذكر المفعول به لـ «علل» . وهو عدم جواز بيع الرطب بالتمر متفاضلاً .

(٢) في الأصل «يروونه» وهو تصحيف .

(٣) زيادة لم ترد في الأصل — والسياق يقتضيه .

[١٧١٩] وتثبت في رد العلل طرق، ومسلكها غلبات الظنون، ولا يبلغ مبلغ القطع والتحقق بذلك انتفاض العلة، وتخصيص المعلل / إياها فكل من اعتقد جواز تخصيص العلة كان مكلفاً بالجري على ما ثبت عنده في حكم العلة. وكل من/ ^(١) ^(٢) اعتقد منع التخصيص، كان مخاطباً بقضية اعتقاده. وسنفرّد مسألة التخصيص بالكلام ^(٣).

ومما يلحق بغلبات الظنون في ذلك مقابلة القياس عموماً، فمن الناس من يسلطه على العموم ومنهم من يسلط العموم عليه. ومما يتصل بذلك قصور العلة وعدم تعديها ^(٤) فإنه على اختلاف نذكره ويتبع كل فيه بما يعتقده.

[١٧٢٠] قال القاضي رضي الله عنه. ومن ذلك معارضة العلة مع «تنافيها» ^(٥) في الظاهر فالذي صار إليه القائلون، بأن المصيب «واحد» ^(٦) أن العلة مهما عارضتها علة «في خلاف حكمها» ^(٧) فإن رجح المسؤول

(١) ما بين المعكوفتين طمس في الأصل واستظهرته مما بقي من الأثر هناك.

(٢) المصدر السابق.

(٣) سيأتي قريباً الكلام على مسألة تخصيص العلة في رقم (١٧٢٣) وما بعدها.

(٤) سيأتي الكلام على العلة القاصرة في رقم (١٧٤٤) وما بعدها.

(٥) في الأصل «تنافيها» والتنافي مثل أن تقتضي علة الإيجاب والأخرى التحريم.

(٦) في الأصل «واحد».

(٧) هكذا في الأصل والمعارضة لا تعني هنا إلا الخلاف في الحكم والعبارة بهذه الصورة ركيكة، ولعلها تصلح هكذا – «أن العلة مهما عارضتها علة في اقتضاء خلاف حكمها».

«علته»^(١) بوجه يتجه في مجاري الترجيحات وأفسد علة المسائل سلمت
علته . وإن تكن الأخرى فسدت «علته»^(٢) وكان ذلك انقطاعاً منه .

قال القاضي رضي الله عنه والذي عندنا - معاصر القائلين بتصويب
المجتهدين - أن العلة لا تقدح فيها المعارضة . ولكن كل علة تقتضي
حكمها في حق مستنبطها، ولو «تساوتا»^(٣) في حق مستنبط واحد تخير
بالأخذ «بأيهما»^(٤) شاء ما نذكره في كتاب الاجتهاد إن شاء الله
تعالى .

فخرج من ذلك أن معارضة العلة بالعلة ليست من القوادح . ولكن من
قال بتصويب واحد من المجتهدين، عد معارضة العلة بالعلة من ضروب
القوادح^(٥) وتكثر نظائر ما اختلف فيه من القوادح، وقد أشرنا إلى بعضها
ونذكر على ترتيب الكتاب باباً فيها . إن شاء الله تعالى .

فصل (٢٩٧)

طرق الاعتراضات على العلة

[١٧٢١] جمع بعض أرباب الأصول طرق الاعتراضات على العلة،

(١) في الأصل في كلا الموضعين «عليه» .

(٢) المصدر السابق .

(٣) في الأصل «تساويا» وهو خطأ .

(٤) في الأصل «بأيها» .

(٥) راجع الكلام في المعارضة البرهان (١٠٥٠/٢) وإرشاد الفحول (٢٣٢) وروضة

الناظر مع نزعة الخاطر (٣٧٩/٢) وكشف الأسرار (٥١/٤) والإحكام للآمدي

(١٢٣/٤) .

فبلغوها اثني عشر وجهاً^(١) ونحن نشير إليها، ونوضح الحق فيها، إن شاء الله تعالى.

فمنها: إنكار علة الأصل^(٢) ومثاله: قول أصحاب أبي حنيفة في إخراج الفطرة عن العبد الكافر، كل زكاة وجب إخراجها عن العبد المسلم، وجب إخراجها عن العبد الكافر، كزكاة عبد التجارة. فيقال لهم: ما ذكرتموه ممنوع في الأصل. فإن زكاة عبد التجارة لا يجب إخراجها عن العبد، وإنما تخرج عن قيمته.

ومنها: إنكار علة الفرع. وذلك مثل قول أصحاب أبي حنيفة في لعان الأخرس معنى يفتقر إلى الشهادة، فلا يصح من الأخرس كالشهادة. ولا نسلم لهم ما قالوه في الفرع من افتقار اللعان إلى لفظ الشهادة.

واعلم أن كل ما ذكرناه، ليس بقادح في نفسه وإنما هو سؤال موجه يلجئ المعتمل في حكم الجدل إلى إقامة الدلالة، فإن عجز عنها «عد»^(٣) منقطعاً حيثنذ.

ومنها: إنكار العلة في الأصل والفرع. وذلك نحو قولهم في المتمتع إذا لم يصم سقط عنه الصوم، لأنه بدل مؤقت، فسقط بفوات وقته كالجمعة

(١) وقد بلغها الشوكاني في إرشاد الفحول ثمانية وعشرين اعتراضاً.

(٢) ويسمى هذا الاعتراض، المنع والممانعة وهو على أربعة وجوه.

١- المنع من أصل التعليل. ٢- والمطالبة بتعيين التعليل. ٣- والمطالبة

بتحقيق وجود ما ادعاه المعلل علة. ٤- ومنع الحكم والمطالبة بإثبات ما عينه.

انظر البرهان (٢/٩٦٥ - ٩٧١) وإرشاد الفحول (٢٣٠) والبحر المحيط

(٣/٢٠٠) والإحكام (٤/١٥١).

(٣) في الأصل «عند» وهو تصحيف.

فنقول: أما الجمعة فليست ببدل. فهذا منع علة الأصل. وعلة الفرع ممنوع من وجه آخر وذلك أن الصوم لا يسلم فيه التوقيت. إذ الصوم المؤقت هو المختص بزمان.

ومنها: إنكار الحكم في الأصل. وذلك نحو قياسهم اللعان على الشهادة في أنه لا يصح من الأخرس، فإذا جوزنا شهادة الأخرس كان ذلك منعاً لحكم الأصل.

ومنها: أن لا يتعدى الحكم من الأصل إلى الفرع وذلك نحو قولهم في ضم الدنانير إلى الدراهم في تكميل النصاب، لأن زكاتها ربع العشر/ ^(١) فيضم أحدهما إلى الآخر كالصحيح والمكسرة. فنقول: الضم الذي في الأصل هو ضم بالأجزاء والضم في «الفرع» ^(٢) هو ضم باعتبار القيمة. فلم «يعتد» ^(٣) الضم الذي في الأصل، إلى الفرع.

وهذا الاعتراض فيه نظر. إذ يجوز الجمع بين الفرع والأصل في أصل الضم وإن اختلفا في الكيفية.

ومنها: المطالبة بتصحيح العلة في الأصل، وإقامة الدلالة عليها. ومنها: القول بموجب العلة ^(٤).

ومنها: نقض العلة، على ما سيأتي إن شاء الله تعالى.

ومنها: المطالبة بتفسير لفظ العلة. نحو قولنا لأصحاب أبي حنيفة، إذ

(١) نهاية ل (١٨٦/ب).

(٢) في الأصل «الفروع» وهو غير سديد.

(٣) في الأصل «يعد» وهو تصحيف.

(٤) وسيأتي الكلام عليه قريباً.

قالوا: الجنس أحد وصفي العلة / في/ (١) تحريم التفاضل فيحرم النساء كالوصف الثاني.

فنقول: إن إردتم بالوصف الثاني المكيل لم نسلمه. وإن أردتم الطعم لم يصح على أصلكم وكل تفسير يفضي تفصيله إلى تمناع، فهو من الأسئلة التي تلجئ المسؤول إلى التفسير ثم الدليل على ما يتنازع فيه. ومنها: أن يخالف القياس نصاً «أو» (٢) إجماعاً (٣). ومنها: قلب العلة، على ما نبينه إن شاء الله تعالى. ومنها: معارضتها بمثلها.

[١٧٢٢] واعلم أن هذا الترتيب غير مرضي، فإنه منطوق على مختلفات.

فأما الممانعات في العلل والأحكام فلا سبيل إلى عدها في القوادح. ولكن الممانعات تلزم المسؤول نصب الأدلة.

وأما القول بالموجب (٤) فلا يبطل العلة فإن الوفاق على موجب علة

(١) ليس في الأصل.

(٢) في الأصل «و» والصواب المثبت.

(٣) ويسمى هذا الاعتراض بفساد الاعتبار. انظر الأحكام (٩٥/٤).

(٤) حده الإمام الرازي في المحصول بأنه: تسليم ما جعله المستدل موجباً لعلته مع بقاء الخلاف بينهما فيه. وذلك بأن يظن المعلل أن ما أتى به مستلزم لمطلوبه من حكم المسألة المنازع فيها مع كونه غير مستلزم.

فلا ينقطع النزاع بتسليمه. ينظر تفصيل المسألة في البرهان (٩٧٣/٢) والمحصول (٣٦٥/٢/٢) والإبهاج (١٣١/٤) وإرشاد الفحول (٢٢٨) وتيسير التحرير (١٢٤/٤).

لا ييطلبها أصلاً. ولكن إذا رام المعلل بها إثبات مختلف، فقبول بموجب علته، لم يستتب مراده إلا والعلة صحيحة. فلا وجه لعد القول بالموجب في قوادح العلل، ولكنه يقدر في مقاصد المعللين.

وعجباً لهذا المرتب كيف آخر أقوى القوادح المفضي إلى القطع بفساد العلة، وهو مخالفة النصوص والإجماع.

وأما القلب فسيأتي فيه كلام، وقد سبق الكلام في معارضة العلة بالعلة وها نحن في النقض وتخصيص العلة إن شاء الله تعالى.

(٢٩٨) القول في تخصيص العلة السمعية^(١)

[١٧٢٣] اعلم، أن العلل العقلية لا يسوغ تخصيصها، ومن شرط صحتها اطرادها. فإذا انتصب العلم علة في كون العالم عالماً، وجب طرد ذلك. فلا يتقرر علم إلا يوجب هذا الحكم. ولا يتقرر هذا الحكم إلا موجباً عن العلم شاهداً غائباً. وهذا يستقصى في غير هذا الفن.

[١٧٢٤] وإنما مقصدنا العلل السمعية. وقد اختلف الناس في جواز تخصيصها^(٢) فما صار إليه الجمهور من القائسين منع التخصيص والمصير

(١) تخصيص العلة والنقض يطلقان على مضمون واحد — وهو تخلف الحكم مع وجود العلة، ولو في صورة واحدة. فهو نقض عند من يراه قادحاً وأما من يره قدحاً، فلا يسميه نقضاً بل يقول أنه تخصيص العلة أفاده الزركشي في البحر المحيط.

(٢) الاختلاف في كون النقض قدحاً زاد بضعة عشر مذهباً. حكى التسعة منها السبكي في الإبهاج واستوعبها الزركشي في البحر المحيط، وعدها الشوكاني في إرشاد الفحول خمسة عشر مذهباً. راجع للتفصيل البحر المحيط (٣/ ١١٧، ١٧٥) (مخطوط) المستصفى (٢/ ٣٣٦) والمحصول (٢/ ٣٢٣) والإحكام (٣/ ٣١٥) =

إلى/ أن/ ^(١) الانتقاض ^(٢) آية بطلان العلة. والانتقاض هو «وجود» ^(٣) ما قدره المستنبط علة مع انتفاء الحكم.

وذهب «أصحاب» ^(٤) أبي حنيفة إلى تجويز تخصيص العلة، ويؤثر ذلك عن أبي حنيفة، وقد حكى عن مالك أيضاً ^(٥).

وحقيقة هذا الأصل تؤول إلى ما نبينه. وهو أن المعلل إذا ناط بالعلة حكماً، فكأنه يقول: هذه العلة علم للحكم في كل صورة «عدمنا» ^(٦) فيها النص فنقدرها أمانة بشرط انتفاء ما يبطلها.

قالوا: وهذا كما يقول القائل ما أخبركم به فلان عني — وأنا صاحبه — فاعلموا أنه صادق فإن رددت عليه فاعلموا كذبه. فهذا منهج مذهبهم.

= و (١١٨/٤) والإبهاج (٨٤/٣) وإرشاد الفحول (٢٢٤) والمسودة (٤٣٧) والمنخول (٤٠٤) والتقريب والتجوير (١٧٢/٣) وحاشية العطار على جمع الجوامع (٣٤٠/٢) وأصول السرخسي (٢٠٨/٢) وتيسير التحرير (٩/٤) ونهاية السؤل (١٤٥/٤) وأصول الفقه للشنيطي (٢٩٢) والمعتمد (٨٢٢/٢) واللمع (١١٤).
(١) زيادة من المحقق.

(٢) في الأصل «الانتقاض».

(٣) في الأصل «موجود» وهو تصحيف زيادة.

(٤) في الأصل «أسلاف» وهو تصحيف.

(٥) قال الإمام الغزالي في شفاء الغليل ص (٤٦٠) تحقيق الدكتور حمد الكبيس — ليس في كلام الشافعي وأبي حنيفة تصريح بجواز التخصيص أو منعه. ولكن ابن برهان في الأوسط قال أن الشافعي نص على أن القول بتخصيص العلة باطل. وأن القاضي قال لو صح عندي أن الشافعي قال بتخصيص العلة ما كنت أعده من جملة الأصوليين. البحر المحيط (٣/ل ١١٨ ب).

(٦) طمس في الأصل.

[١٧٢٥] ثم اعلّموا بعد ذلك إن الذين/ جوزوا/ ^(١) تخصيص العلة المستأثرة المستنبطة، اختلفوا في جواز تخصيص علة صاحب الشريعة.

فذهب ذاهبون إلى جواز ذلك/ ^(٢).

وذهب آخرون إلى منع تخصيص علة صاحب الشريعة، وقالوا: إذا وردت لفظة عن صيغة التعليل من صاحب الشريعة، فإن اطردت، جاز أن تكون علة. وإن عدم الحكم مع وجودها، تبين لنا أن صاحب الشريعة لم يعلل بها أصلاً، ويحمل لفظه في التعليل على خلاف ظاهره فإن لفظ التعليل قد يرد، ولا يراد به التعليل ^(٣).

وذهبت طائفة من المعتزلة إلى الفرق بين الحظر والتحليل. فقالوا: ما نصب علماً للحظر «لم يجز» ^(٤) ولو اختص بطل. وما نصب علماً لتحليل أو إيجاب أو نحوهما مما لا يكون حظراً، فتخصيصه لا يبطله فهذا بيان المذاهب.

[١٧٢٦] وما صار إليه الفقهاء ومن لم يحصل حقائق الأصول أن هذه المسألة من القطعيات حتى قطعوا ببطلان العلة إذا انتقضت، كما

(١) زيادة من المحقق.

(٢) نهاية ق (١٨٧/أ).

(٣) مثاله في الكتاب العزيز قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِذُلُولِكَ الْأَشْمِيسِ﴾.

(٤) الكلمة غير واضحة في الأصل. وقد حكى هذا المذهب عن الإمام الباقلاني من هذا الكتاب السبكي والزركشي والشوكاني ولكنهم لم يورده نصاً. بل لخصوا كلامه في جملة أو جملتين فليرجع إليها؛ الإبهاج (٨٦/٣) البحر المحيط (٣/ل ١٧٦ب) إرشاد الفحول (٢٢٥).

«قطعوا»^(١) بطلانها إذا ضادت نصاً.

قال القاضي رضي الله عنه. وليس الأمر كذلك عندنا، بل المسألة من المجتهدين، فلا نقطع فيها بجواب. وكل من أخذ فيها بموجب غلبة ظنه فهو مصيب. وإنما ذكرنا لك هذا، لئلا تطالب نفسك بشرائط أدلة القطع «إذا»^(٢) توسطت المسألة.

[١٧٢٧] ومن العلماء من يذكر في ذلك تفصيلاً، فيقول: إن نصب المعلل العلة وأطلقها فنقضت عليه، كان ذلك إبطالاً.

وإن قال عند نصب العلة إلا أن يمنع منها مانع، فلا يقدح النقض في اعتلاله قلت: وهذا تفصيل يتعلق بتأديب الجدل، وإلا فمن يعتقد أن النقص لا يقدح في العلة، فلا ينبغي أن يفصل بين الإطلاق والاستثناء.

والذي نختاره منع تخصيص العلل المستفادة والواردة شرعاً^(٣).

[١٧٢٨] وقد ذكر أصحابنا في ذلك «طرقاً»^(٤) مدخولة، منها. ما حكى عن «علي بن حمزة الطبري»^(٥) أنه قال في القول بتخصيص العلة تكافؤ

(١) في الأصل «يقطعوا» وهو غير صحيح.

(٢) في الأصل «إذا».

(٣) وهو مذهب المتكلمين واختاره أبو الحسين البصري والأستاذ أبو إسحق الإسفراييني والفخر الرازي وأكثر أصحاب الشافعي ونسبوه إلى الشافعي.

(٤) في الأصل «طرقاً».

(٥) لم أقف في كتب الرجال من اسمه «علي بن حمزة الطبري» وإنما يوجد بهذا الاسم علي بن حمزة الكسائي م (١٨٩هـ) لنحو المعروف أحد أئمة القراءات، وعلي بن حمزة البصري م (٣٧٥هـ) عالم الأدب.

الأدلة، فإن^(١) قائلاً لو قال: النبيذ شراب مائع فيحل كالماء. فنقول له. بل هو شراب مائع فلا يحل، كالخمر، فلا يكون أحد المعللين أولى من الثاني مع تناقض العلتين^(٢). وهذا ليس بشيء.

فإن كل معلل مطالب بتصحيح علة أصله، سواء قال التخصيص، أو لم يقل. ثم إذا علل وأثبت علة الأصل، فيكون قول الخصم بعد ذلك بمنزلة معارضة العلة بالعلة، وقد سبق القول فيه.

[١٧٢٩] وقد ذكر القاضي رضي الله عنه وغيره طريقة أخرى في الاستدلال فقالوا: لمن نصب علة منتصبة «لا بد لك»^(٣) من إثبات العلة بالدليل. فإذا أثبت علة الأصل بالدليل ثم جوزت اختصاص العلة في بعض الصور، فخصص الدلالة بالأصل. وقل أن كل صورة تنصب فيها هذه العلة، فلا بد من إقامة الدلالة عليها على التخصيص. فلا نستفيد بالعلة جمع الفرع والأصل في علة دلت عليها دلالة واحدة.

= ولعل الطبري هنا هو أبو علي الحسن أو الحسين بن القاسم الطبري وهو تفقه على ابن أبي هريرة ببغداد ودرس بها بعده، وصنف في الأصول والخلاف والجدل، وهو أول من صنف في الخلاف المجرد.

مات سنة خمسين وثلاثمائة. انظر تهذيب الأسماء واللغات (٢/٢٦٢) وشذرات الذهب (٣/٣) ووفيات الأعيان (١/٣٥٨) وطبقات السبكي (٣/٢٨٠).

(١) في الأصل بأن.

(٢) قد ذكر إمام الحرمين هذه الطريقة ومثالها والرد عليها في البرهان (٩٧٨/٢).

(٣) في الأصل «لا بذلك لك».

وأطنب القاضي رضي الله عنه وغيره من ذلك أن من استأثر علة^(١) وإنما نقصد جعلها أمانة في الحكم عليها.

وهذا فيه نظر أيضاً فإن لهم أن يقولوا: يقصد المستنبط جعلها أمانة في كل صورة شغل عن مانع.

[١٧٣٠] وقد ألحق بعض أصحابنا العلل السمعية بالأدلة العقلية فقالوا: ما علق عليه الحكم في الشريعة وجعل علماً فيه، يصير بعد تعلق الحكم به بمنزلة الأدلة العقلية.

«ولا يصفوا اعتبار طريقة»^(٢) / ^(٣) من هذه الطرق فلا فائدة في الإسهاب فيها.

[١٧٣١] والذي أوتره لك إذا انتقضت علة خصمك، وقال بالتخصيص أن تطالبه في إثبات علة الأصل بالدليل، وهذا إنما يتبين بالإمتحان، وأولى الطرق هذا ولم نقل إلا بعد التنقير والتفحص.

ومما يقوي التمسك به، أن تقول: العلة المطردة مما تمسك بها أصحاب رسول الله ﷺ، فلا ريب «فيه»^(٤) ولم تقم دلالة تقتضي تعبدنا بكل ما يسمى قياساً، فما وقع الاتفاق عليه، فهو الثابت. وما لم تقم فيه دلالة يلتحق بما لا يدل.

(١) هكذا في الأصل — وواضح من السياق أنه قد سقط سطر كامل هنا.

(٢) غير واضح في الأصل.

(٣) نهاية ل (١٨٧/ب).

(٤) في الأصل «منه».

فإن شرط ما يتمسك به في إثبات الحكم أن يدل عليه ما يقطع به وهذا
أسد الطرق إن أثرت طرق الحجاج.

[١٧٣٢] ومما تمسك به القائلون بجواز التخصيص، ما ذكرناه في
خلال الكلام من قولهم أنه لا يبعد في العقل نصب الشيء علة إلا أن يمنع منه
مانع.

والجواب عنه أن نقول: لو سلم لكم ذلك، فلا حرج فيه فإنه
وإن كان من مجوزات العقول، فلم تقم عليه دلالة تقتضي تثبيتها
دليلاً. وليس كل ما كان من مجوزات العقول يحكم بتقريره، فبطل ما
قالوه.

[١٧٣٣] ومما استدلوا به أن قالوا: إذا جاز لصاحب الشرع أن يطلق
لفظاً عاماً في ظاهره، ثم يخصه فيجوز ذلك للمعلل.

فيقال: إذا منعنا القول بالعموم، لم يستقم ما قلتموه. على أن منع
تأخير «البيان»^(١) عن وقت الحاجة منع تأخير التخصيص.

ثم نظير نصب العلة تأخير البيان عن وقت الحاجة إذ المعلل يحتاج إلى
طرد علته، أو تخصيصها فبطل ما قالوه من كل وجه.

(١) في الأصل «البيان» وهو تصحيف.

(٢٩٩) فصل

الرد على من فرّق بين المنصوصة والمستنبطة

ومن فرّق بين علة الإيجاب وعلة التحريم

[١٧٣٤] من قال بالفصل بين العلة «المستأثرة»^(١) و«^(٢)» بين علة صاحب الشريعة فقد تحكم^(٣). والصحيح التسوية بينهما.

والذي يحقق ذلك، أنه إذا منع تخصيص العلة المستأثرة – مع علمنا قطعاً أنها لا توجب حكمها لعينها، ولكن المستنبط يغلب على ظنه جعل صاحب الشريعة إياها علة وأمانة – فإذا جوز تخصيص المصريح به من العلل فلأن يجوز تخصيص ما نقدره شرعاً أولى، وهذا ما لا خفاء به.

[١٧٣٥] فإن قالوا: إذا كانت العلة منصوصة، فلا حاجة ينافيها إلى استنباط لاحتاج في الاستنباط إلى طرد. وليس كذلك العلة المستأثرة.

فنقول: هذا لا طائل تحته. فإنه إذا جوزتم عدم الاطراد في العلة المنصوصة – ومقصده تقدير النص على نصب العلة المستأثرة – فينبغي ألا يطالب نفسه في طريق الاستنباط بالطرد. فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

(١) في الأصل رسمه «المستاره».

(٢) لم يرد في الأصل.

(٣) حكى هذا المذهب إمام الحرمين عن المغظم – فيقال ذهب معظم الأصوليين إلى أن النقص يبطل العلة المستنبطة. وقال في المحصول زعم الأكثر أن علياً الوصف إذا ثبت بالنص، لم يقدح التخصيص في عليته. إرشاد الفحول (٢٢٤).

[١٧٣٦] وأما من قال من المعتزلة بجواز تخصيص علة التحليل والوجوب ومنع ذلك في علة الخطر، فإنما يحمله على ذلك أصل أوماً إليه فيما سبق. وهو أنهم قالوا: لا تصح التوبة عن قبيح مع الإصرار على قبيح ويصح الإقدام على عبادة مع ترك أخرى. وهذا يستقصى في غير هذا الفن. فهذا جملة القول في تخصيص العلة، وبالله التوفيق.

(٣٠٠) فصل

[١٧٣٧] إذا منعنا تخصيص العلة وقدرنا اختصاصها «انتفاضاً»^(١) وبطلاناً، فلو علل المعلل، فوجه القادح عليه نقضاً، فرام المعلل دفعه بالتفصيل والتفسير فكل تفسير ينبيء عنه ظاهر اللفظ وقضيته «فالتمسك»^(٢) به يوضح اندفاع النقض.

ومثال ذلك: إنا إذا قلنا في المتولد بين الشاء/^(٣) والظباء «حيوان تولد بين حيوانين ولا زكاة في أحدهما. فلا زكاة فيه».

فإذا «ألزم الملزم»^(٤) على هذا الاعتلال «بالمتولد»^(٥) بين المعلوفة والسائمة. كان للمعلل أن يقول: المعلوفة مما تجب الزكاة فيها على الجملة وليس كذلك الظباء، وقد قيدت الاعتلال بنفي الزكاة. وظاهر النفي المطلق.

(١) في الأصل «انتقاًظاً» وهو تصحيف.

(٢) في الأصل «والتمسك».

(٣) نهاية ق (١٨٨/١).

(٤) في الأصل «التزم الملزم» ولعل المثبت الصواب.

(٥) في الأصل «المتولد» بدون الباء.

[١٧٣٨] ينبىء عن العموم. فهذا الضرب مقبول. ولا تظن أن النقض يندفع بالتفسير ولكنه يندفع بقضية اللفظ. اقتضاء عموم اللفظ، والتفسير إيضاح له. وكل تفسير لا ينبىء عنه قضية اللفظ بإطلاقه، فلا معول عليه في دفع النقض.

وهو مثل أن يقول القائل مطعوم فلا يجوز بيع بعضه ببعض متفاضلاً فإذا نقض عليه اعتلاله بالبر مع الشعير، فلا ينفعه دفع النقض أن يقول اسم المطعوم ينطلق على ما يتحد جنسه وعلى ما يختلف جنسه وإنما أخصصه وأفسره بجهة من جهات احتماله، وهي إذا اتحد الجنس. ولا يقبل ذلك منه. إذ ظاهر لفظه لا ينبىء عن هذا التفصيل. ولو ساغ قبول مثل ذلك لما تصور له لزوم نقضاً أصلاً، فإن كل معلل نقضت علته، لا يعجز عن حمل العلة على صورة يطرد فيها.



باب يجمع أصولاً متفرقة في أحكام القياس

فصل (٣٠١)

جواز تعليل الحكم بأكثر من علة

[١٧٣٩] ما صار إليه معظم القائسين أنه يجوز ثبوت الحكم بعلة تستقل^(١) كل واحدة منها — لو قدرت منفردة — في اقتضاء الحكم^(٢). نحو

(١) في الأصل هنا حرف «في» ورأيت إسقاطها. ولعلها مقحمة.

(٢) رأي الإمام الباقلاني صريح في جواز تعليل الحكم بأكثر من علة كما يؤخذ من كلامه هنا في هذه المسألة. ولكن إمام الحرمين في البرهان بعد أن ذكر امتناع فرض علتين يتوصل إليهما بالاستنباط لحكم — قال «وللقاضي إلى هذا صغو ظاهر في كتاب التقريب» ولم يعثر على كتاب التقريب فليس لنا أن نحكم بما فيه والذي بين أيدينا هو تلخيص التقريب، وليس فيه ما ينبىء عن هذا، وحكاية إمام الحرمين في البرهان عن القاضي نشأ عنه الاختلاف في تعيين رأي الإمام الباقلاني في المسألة، فقد نقل ابن برهان في الوصول إلى الأصول والآمدي في الإحكام وابن الحاجب في مختصره والغزالي في المنخول عن القاضي أنه لا يرى جواز تعدد العلل للحكم الواحد. ولذلك قال الشوكاني أن النقل عن القاضي مختلف هذا وقد اختلفوا في جواز تعدد العلل الشرعية مع اتحاد الحكم في شخص واحد. كتعليل قتل زيد بكونه قتل من يجب عليه فيه القصاص وزنى مع الإحصان وارتد ولم يتب فإن كل واحد منها يوجب القتل بمجرده فهل يصح تعليل إباحة دمه بها معاً، أم لا؟ اختلفوا في ذلك =

المرأة يجتمع فيها الصوم والإحرام والحيض فكل سبب من هذه الأسباب — لو قدر منفرداً — تعلق به اقتضاء تحريم الوطى، فإذا اجتمعت فالحكم ثابت بها «جمع»^(١).

[١٧٤٠] وذهب بعض من لم يحصل مجاري القياس، إلى أن الحكم لا يعلل بأكثر من علة واحدة فنقول: قد قدمنا في أبواب سلفت، أن سبيل العلل الشرعية سبيل الأمارات وذكرنا أنها لا توجب الحكم لذواتها وأنفسها ولا يستبعد عقلاً ولا سمعاً أن ينصب على تحقق الشيء أمارات، كما لا يستبعد نصب أمانة واحدة. وهذا ما لا خفاء به.

= على أربعة مذاهب:

الأول - المنع مطلقاً منصوبة كانت أو مستنبطة. حكاها القاضي عبد الوهاب عن متقدمي أصحابهم وجزم به الصيرفي واختاره الآمدي — وهو ما يشير إليه كلام إمام الحرمين في البرهان فإنه قال أنه جائز عقلاً ولكنه لم يقع.

الثاني - الجواز مطلقاً — وإليه ذهب الجمهور كما حكاها القاضي هنا وهو منهم.

الثالث - الجواز في المنصوبة دون المستنبطة وإليه ذهب أبو بكر بن فورك والفخر الرازي وابن قدامة.

والرابع - الجواز المستنبط دون المنصوبة حكاها ابن الحاجب في مختصر المنتهى وهو قول غريب ينظر تفصيل المسألة في البحر المحيط (٣/ل ١٣٥) والبرهان (٨١٩/٢) وانظر أيضاً ص (١١٢٤) منه والمستصفى (٣٤٤/٢) والمحصل (٣٧٥/٢/٢) والإحكام (٣٤٠/٣) والمعتمد (٧٩٩/٢) والمسودة ص (٤١٦) وروضة الناظر مع نزعة الخاطر (٣٣٧) وأصول الفقه للشنقيطي (٢٨١) والوصول إلى الأصول (٢٦٢/٢) وإرشاد الفحول (٢٠٩) وكشف الأسرار (٤٥/٤) ومختصر المنتهى الأصولي مع حاشيتي التفتازاني والجرجاني (٢٢٣/٢) والمنخول (٣٩٢).

(١) جمع بضم الجيم جمع أجمع وكان المناسب «جمعاً» وهو من ألفاظ التوكيد.

[١٧٤١] ثم نفرض الكلام في أمثال الصور التي صدرنا الباب بها، ونقسم الكلام فنقول: تحريم الوطء معلن باتفاق بيننا وبين من يخالفنا في هذا الفصل، فما علته؟ فإن عين معنى من تلك المعاني، ونفى ما عداه قوبل قوله بمثله. فإن عين معنى آخر سوى ما عينه ونفى ما عداه علة، فيتقابل القولان. وإن جعل جميعها علة واحدة كان ذلك مستحيلاً فإننا نعلم أن من حكم العلة، أنها إذا انخرمت لعدم وصف من أوصافها فلا يثبت الحكم بها، ولو فقد بعض معاني الأصل، لم يرتفع الحكم فدل أنها ليست علة. فلا يبقى بعد بطلان هذه الأقسام إلا ما قلناه.

[١٧٤٢] فإن قالوا: كل هذه المعاني علل. ولكن لها أحكام. وإنما المستنكر ثبوت حكم واحد بعلة قالوا: فحكم التحريم بالحيض غير حكم التحريم بالاحرام، فهما إذاً حكمان. وهذا الذي ذكره ريك جداً، فإن تحريم الوطء لا يعقل تعدده في الصورة التي فرضنا الكلام فيها، وقد قدمنا في ذلك ما فيه غنى، عند نفينا اشتراط الانعكاس في العلل السمعية^(١).

[١٧٤٣] فإن قيل لو جاز ثبوت حكم بعلة مختلفة، لجاز ذلك في العلل العقلية ولا خلاف أن الحكم الواحد، لا يثبت بعلة عقلية مختلفة.

قيل لهم: لم جمعتم بينهما؟ وما وجه تحقيق هذه الدعوى فلا/^(٢) يرجعون إلى تحصيل عند توجه الطلب.

(١) راجع هذا المبحث في ص ٢١.

(٢) نهاية ل (١٨٨/ب).

(٣٠٢) فصل

جواز التعليل بالعلة القاصرة

[١٧٤٤] ليس من شرط صحة العلة، تعديها عن المحل الذي قدرت علة فيه^(١). هذا ما صار إليه الشافعي ومالك ومعظم المحققين من الأصوليين، رضي الله عنهم.

(١) العلة القاصرة إذا كانت منصوصة أو مجمعة عليها فلا خلاف في صحتها وجواز التعليل بها، إلا ما حكاه القاضي عبد الوهاب في الملخص الخلاف في هذا أيضاً. وقال هو قول أكثر فقهاء العراق — واستغربه ابن السبكي والخلاف واقع في العلة القاصرة المستنبطة.

فذهب الجمهور منهم الشافعي ومالك وأحمد والقاضيان أبو بكر وعبد الجبار وأبو الحسين وأكثر الشافعية أنها صحيحة معول عليها. وذهب أبو حنيفة وأصحابه وأبو عبد الله البصري والكرخي وبعض الشافعية وبعض الحنابلة إلى إبطالها وعللوا ذلك بأنه لا فائدة فيها لأن التعليل ثمرته معرفة الحكم وتعديته في ما لا حكم فيه. وأجيب بأن لها فائدة. وهي معرفة الحكم الشرعي وأنه مطابق لوجه الحكمة والمصلحة وهذا ادعى لقبول النفس وإذعانها للحكم خلاف التعبد المحض. كما ذكروا لها فوائد أخرى. انظر هذه المسألة في الابهاج (١٤٣/٣) والإحكام للآمدي (٣١١/٣) والبرهان (١٠٨٠/٢) والمستصفى (٣٤٥/٢) والوصول إلى الأصول (٢٦٩/٢) والتبصرة (٤٥٢) ويسميه الشيخ الشيرازي بالعلة الواقفة. جمع الجوامع مع حاشية العطار (٢٨٢/٢) والمحصول (٤٢٣/٢/٢) والمسودة (٤١١) وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٣١٥/٢) والمعتمد (٨٠١/٢) وكشف الأسرار (٣١٥/٣) ومختصر المنتهى الأصولي مع حاشيته (٢١٧/٢) واللمع (١٠٨) وأصول السرخسي (١٥٨/٢) وإرشاد الفحول (٢٠٨) ونفائس الأصول (١١٣/٣) (مخطوط) والبحر المحيط (١٢٧/٣) (مخطوط).

[١٧٤٥] وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة إلى منع ذلك. وشرطوا في صحة العلة تعديتها ومثال صورة الخلاف. تعليل الربا في الدنانير والدراهم في كونهما ثمينين. فهذا صحيح، مع أن العلة لا تعدوهما. وأبطل أصحاب أبي حنيفة رحمهم الله ذلك.

[١٧٤٦] والدليل على تجويزه أن نقول: قد أوضحنا فيما قدمنا أن العلل السمعية تحل محل الامارات ولا استيعاب^(١) في نصب الامارات أن نصبت في الشيء: اماراة تتخصص به ولا تعدوه. فإن نصب الامارة ينقسم فربما ينصب الناصب اماراة في اشياء، وربما ينصبها في شيء واحد، والذي يوضح ذلك ويكشف الحق فيه، أن نقول: إذا طردت علة في مسائل فهي لا تعدو تلك المسائل، كما أن العلة، لم تعد الدنانير والدراهم. فما من علة يتمسك بها، إلا وهي مختصة من وجه، غير متعددة.

[١٧٤٧] ومعول القوم في المسألة على نكتة واحدة. أنهم قالوا: إذا ثبت الربا في الدنانير والدراهم نصاً. فلا فائدة في تعليلها. فإن العلة إنما تطلب لتفيد ما لم يفده النص، فإذا استقل النص بإثبات حكم، فلا يبقى للعلة المطابقة له فائدة.

قيل لهم: هذا الذي ذكرتموه نهاية المحال. فإن مطابقة العلة النص يقويها ولا يضعفها، إذ لو كان في مسألة نص. فاطرد فيها قياس، لم يكن النص مبطلاً للقياس بل كان عاضداً له.

وكذلك سبيل كل دليلين، يجتمعان في مسألة واحدة.

(١) كذا في الأصل.

على أنا نقول: إنما المقصود من طلب العلة – وإن قصرت – أن يعلم أن الله تعالى علق الحكم فيها^(١) بطلب تعليله بوصف من الأوصاف. وهذا ما لا استنكار فيه أصلاً.

والذي يوضح ذلك، اتفاق الكافة على جواز ورود الشرع بالتعليل القاصر إذ لو قال صاحب الشريعة. حرمت عليكم الربا في الدراهم والدنانير لكونهما نقدين كان ذلك جائزاً، فإذا جاز ورود الشرع به على صحة القصور، لم يستنكر استشارته واستنباطه.

[١٧٤٨] ثم ذكر أصحابنا في إيضاح فائدة العلة القاصرة طرقاتاً نحن نذكر ما نرتضي منها. فمنها أن قالوا: فائدتها ثبوت الحكم عند ثبوتها وانتفاؤه عند انتفائها. وهذا القائل لا يجوز تعليل الحكم بالعلة اللازمة التي يتوقع زوالها مع «وجود ما»^(٢) علل حكمه.

وهذه الطريقة فيها نظر. والصحيح جواز التعليل بالعلة اللازمة والمتحولة. وذكر بعضهم أن فائدة التعليل بالثُمْنِيَّة نفي الربا عن الجواهر التي لا تتحقق فيها الثمنية.

[١٧٤٩] فإن قال قائل: فالذي ذكرتموه هو «العكس»^(٣) بعينه، والعكس ليس من شرط صحة العلة، فكأنكم حصرتم فائدة العلة في عكسها.

(١) فيها بمعنى عليها. ومثاله من الكتاب العزيز ﴿وَلَأَصْلَحَنَّكُمْ فِي جُدُوعِ النَّحْلِ﴾ طه: (٧١) فإن حروف الجر تنوب بعضها عن بعض – والضمير في «فيها» يعود على العلة.

(٢) في الأصل «وجودها».

(٣) في الأصل «للعكس».

والجواب عن ذلك أن نقول: لسنا نشترط الانعكاس أصلاً. ولا مهما ثبت حكم في صورة بنص أو غيره، وانتفى الدليل عن مثل ذلك الحكم في غير تلك الصورة واقتضى السبر جلب علة قاصرة فنعلم عند بطلان طرد العلة تعديها وانتفاء سائر الأدلة في غير الصورة المطلوب تعليلها، أن الحكم ينتفي بغير الصورة المعللة. فتدبر ذلك.

[١٧٥٠] واعلم أنا لا نعلم بطرد العلة انتفاء الحكم عند انتفائها، ولكننا نعلم ذلك بالشرائط التي ذكرناها والذي^(١) «نؤثر»^(٢) لك التعويل عليه، ما قدمناه من أن طلب الفوائد على المنهج الذي راموه ضرب من التعسف، والذي يطلب في العلة أن يقدر ثبوتها أمارة لحكم، أما في صورة «إذا»^(٣) نصب الأمانة إلى اختيار الناصب فإن شاء عداها وإن شاء خصها. ولذلك يستحيل عند ذوي التحقيق ورود النطق بالتعليل الخاص شرعاً. فبطل ما قالوه من كل وجه.

فإنها أمارات لا يشترط فيها ما قدمناه.

[١٧٥١] ومنها أن الحكم الواحد في العقل لا يعلل بالعلتين، لا متماثلتين ولا مختلفتين غير متضادتين. وأما العلل السمعية، فليست كذلك، إذ قد تثبت علل مختلفة لحكم واحد، كما قدمناه.

قال القاضي رضي الله عنه وإذا جوزنا العلة القاصرة، فلا ننكر أن تكون في الأصل علتان، إحداها قاصرة والأخرى متعدية، فيقاس عليه بالعلة

(١) نهاية ق (١٨٩/أ).

(٢) في الأصل «يؤثر».

(٣) في الأصل «إذا».

المتعدية. ثم ثبوت العلة المتعدية في الأصل، لا يمنع من الحكم بصحة القاصرة معها.

[١٧٥٢] فإن قال قائل: أستم قستم: أن فائدة العلة القاصرة انتفاء الحكم عند انتفائها وقد أبطلتم ذلك الأصل بما ذكرتموه.

قلنا: لو أحطت علماً بما سبق لأغناك ذلك عن هذا السؤال. فإننا ذكرنا أن العلة القاصرة لا توجب الحكم عند انتفائها، ولكن إذا لم نجد علة متعدية وما قامت دلالة تقتضي مثل حكم الأصل لغيره. فعند اجتماع هذه الأوصاف، ينتفي الحكم «فيما»^(١) عدا الأصل المعلن بالعلة القاصرة. فهذا قولنا في ثبوت الحكم الواحد بالعلل المختلفة.

[١٧٥٣] وأما ثبوت الحكم الواحد بعلل «متضادة»^(٢) فلا يتقرر مع تصوير اجتماع العلل، لتضادها. ولكن لو قدرت ثبوت حكم عند ثبوت معنى/^(٣) ثم قدر ذلك الحكم بعينه مع ضد ذلك المعنى، معللاً بذلك الضد، فلا يستبعد ذلك في حق مجتهدين، على قولنا بتصويب المجتهدين. أو في حق مجتهد مع تغاير الوقت وتبدل الاجتهاد.

(٣٠٣) فصل

في ذكر جمل من أحكام العلل العقلية

والفرق بينها وبين العلل السمعية

[١٧٥٤] قد ذكر القاضي رضي الله عنه جملاً من أحكام العلل

(١) في الأصل «فيما».

(٢) في الأصل «فتضاد».

(٣) نهاية ل (١٨٩/ب).

العقلية، وما رام بذلك استقصاء القول فيها، ولكن قصد التنبيه على ما تفترق فيه العلل العقلية والسمعية. فيحيط بذلك علماً في مجاري الكلام.

[١٧٥٥] فاعلم أن العلة العقلية تفارق السمعية من أوجه:

أحدها: أن العلل العقلية توجب أحكامها لذواتها وأنفسها، حتى لا يسوغ تقديرها مع انتفاء الأحكام، وليس كذلك السمعية، وقد سبق القول فيه. ومنها أن العلل الشرعية قد تفتقر في اقتضاء الأحكام إلى شرط، حتى لا تقتضيه دون الشرط، وليس كذلك العقلية.

فإن قيل: أليس العلم يفتقر إلى الحياة في كونه موجباً لحكمه؟

قلنا: هذا زلل. فإن العلم لا يفتقر إلى الحياة في إيجابه الحكم، ولكن يفتقر إلى الحياة في ثبوته ووجوده، ثم إذا وجد، لم يكن إلا موجباً. والعلة السمعية قد توجد ولا توجب الحكم بشرطه^(١). وذلك نحو وجود الطعم في الجنسين، مع انتفاء شرطه وهو اتحاد الجنس.

ومنها أن العلة العقلية، لا تكون إلا معنى ثابتاً، ولا يسوغ أن يكون النفي علة عقلاً، ويجوز أن ينتصب الانتفاء علة سمعاً، فإن سبيلها سبيل «الأمانة»^(٢) والنفي قد يدل كما يدل الوجود.

ومنها أن العلة العقلية تختص بذات من له الحكم منها، اختصاص العلم القائم بمحلله فإنما يوجب العلم حكمه، للمحل الذي قام به. على مذهب أهل الحق، وليس كذلك علل السمع.

(١) كذا في الأصل — ويبدو أن هنا سقطاً. والظاهر هو «لفقد شرطها».

(٢) في الأصل «الادا» ولا يؤدي إلى معنى.

فأما إذا اتحد المجتهد، وقدر معنى علة وقدر ضده أيضاً علة، وكل واحدة من العلتين مستقلة بنفسها فهذا يبعد. على أنا لا نقطع في بطلانه وذلك نحو أن يعلق^(١) حكم بقيام «و»^(٢) يعلق ذلك الحكم بعينه بضد القيام وهو القعود، وهو يستبعد ذلك.

وهذا مما يستقصى في كتاب الاجتهاد، إن شاء الله تعالى.

[١٧٥٦] فإن قال قائل: فهل يسوغ ثبوت الحكم الواحد بأمارتين متماثلتين، لو قدرت كل «واحدة»^(٣) منهما منفردة. لأفادت الحكم.

قلنا: هذا لا معنى له. فإنهما إذا كانتا متماثلتين، لا يظهر فيهما سبيل التعدد في منهج القياس، فإن القائس يعلم كون ذلك الجنس علماً «قدرة»^(٤) متحداً أو متعدداً. فليس يؤثر الاتحاد والتعدد فيما هذا سبيله فهذا واضح.

[١٧٥٧] ويتصل بهذا الفصل الذي انتهينا إليه، أن نعلم أن العلة السمعية لا تتضمن حكمين مثليين على المكلف، مثل أن نقول: الشدة في الخمر تتضمن تحريمين. فذلك باطل. فإن التحريم لا يتزايد ولا يتحقق في الشيء الواحد ثبوت عدد من التحريم وهذا بين لا خفاء به.

«فهذا الذي حمل»^(٥) في التفرقة بين العلل العقلية والسمعية، وقد

(١) في الموضوعين في الأصل «تعلق» بالباء.

(٢) في الأصل «أو» والمثبت الصواب.

(٣) في الأصل «واحد» بالتذكير وهو غير صحيح.

(٤) في الأصل «قدراً».

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب «فهذه جمل» بمقتضى ما بدأ به هذا الفصل حيث قال «قد ذكر القاضي رضي الله عنه جملاً...»

يفتقر البابان من غير الوجوه التي ذكرناها، وليس في استيعابها كبير غرض في هذا الفن. ولكن من أحاط علماً بحقائق العلل العقلية في فن الكلام عرف جملة وجوه الافتراق.

(٣٠٤) فصل

(جواز إثبات الكفارات والحدود بالقياس)

[١٧٥٨] ما صار إليه معظم القائسين، تسويغ إثبات الكفارات والحدود بالأقيسة إذا لم يمنع منها بعض الموانع التي قدمناها ولا فصل بينها^(١) و/بين/^(٢) ما عداها من الأصول التي تستنبط عللها^(٣).

(١) في الأصل «بينهما» وهو خطأ.

(٢) زيادة من المحقق.

(٣) ذهب الجمهور من الشافعية والمالكية والحنابلة إلى جواز إثبات الحدود والكفارات بالقياس وحكى أبو عبد الله الصيمري عن أبي يوسف إثبات الحدود بخبر الواحد قال فيجوز على قوله إثباته بالقياس ويجوز أن يقال خبر الواحد مقدم على القياس. وذهب الحنفية إلى منع القياس في الكفارات والحدود. ونقله أبو الحسين في المعتمد عن أبي علي وأبي الحسن. انظر احتجاج كل فريق في البرهان (٨٩٥/٢)، والمحصول (٤٧١/٢/٢)، والمستصفى (٣٣٤/٢)، والمعتمد (٧٩٤/٢)، واللمع (٩٨)، والتبصرة (٤٤٠)، والمسودة (٣٩٨)، وأصول الشنقيطي (٢٨٣)، وإرشاد الفحول (٢٢٣)، وتيسير التحرير (١٠٣/٤)، والتقريب والتجسير (٢٤١/٣)، نهاية السؤل (٣٥/٤)، والإبهاج (٣٠/٣)، والأحكام (٨٢/٤)، وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٣٤٣/٢)، والوصول إلى الأصول (٢٤٩/٢)، ومختصر ابن الحاجب (٢١١/٢)، وحاشية العطار (٢٤٣/٢)، والبحر المحيط (٨٠/٣) (مخطوط)، ونفائس الأصول (١٢٧/٣).

[١٧٥٩] وذهب بعض أصحاب أبي حنيفة رحمه الله إلى منع القياس في الكفارات والحدود ثم لهم مناقضات واضطراب يبين في أثناء الفصل^(١) فنقول: قدمنا إن الأقيسة سبيلها نصب الأمارات ولا تدل بذواتها على الأحكام لولا تقدير نصبها عللاً.

فإذا وضح ذلك، فلا استحالة في نصب الأمارات في الكفارات والعقوبات كما لا استحالة فيها في «المعاوضات»^(٢) والطلاق والعق، وما أشبهها مما اتفقنا على اجراء الأقيسة فيها، واستنباط معانيها.

[١٧٦٠] ومما نعول عليه أن نقول: من يمنع القياس فيما فيه نتكلم، لم يخل أما أن يمنعه لكون القياس غير مفض إلى العلم، فيلزم على ذلك إلا نقبل فيه اخبار الآحاد. وأن لا نثبت العقوبات بشهادة الشهود، من حيث إن شهادة الشهود لا تفضى إلى القطع، مع تجويز كذبهم.

وإن منع القياس لاتساعه في أصلب من أصول من أصول الشريعة، فهذا ادعاء ليس في أصول الشريعة ما يمنع من طرد القياس فيها، فلا يذكرون معنى يرومون به «منع»^(٣) القياس إلا ويلجئهم ذلك إلى رد أصل القياس.

ثم نقول لهم: أستم «قسمتم»^(٤) «لزوم»^(٥) الكفارات بالأكل عامداً في

(١) هذا التناقض والاضطراب نقله إمام الحرمين في البرهان والرازي في البرهان والرافعي في المحصول عن الشافعي رحمه الله. انظر البرهان (٢/٨٩٦)، والمحصول (٢/٤٧٢)، ومختصر المزني بهامش الأم (٥/٢٥٩).

(٢) في الأصل «المفاوضات».

(٣) في الأصل معنى، وهو تحريف.

(٤) في الأصل «قسمتم» وهو تصحيف.

(٥) «لزوم» مكرر في الأصل.

نهار رمضان على لزومها في الواقعة. فهل ذلك منكم، إلا إثبات كفارة في حق الطاعم بالقياس.

[١٧٦١] فإن قالوا: ثبت أصل الكفارات بالقياس ولكن أثبتنا لها محلاً في الإلتزام وهذا ما لا «استنكار»^(١) فيه.

فيقال لهم: هذا ضرب من التدليس، فإنكم أثبتم وجوب الكفارة قياساً في حق/^(٢) الطاعم، فهو تصريح منكم بإثبات الكفارة بطريق الاعتبار. وهذا سبيل قياسنا. فإننا لا نروم بالقياس إثبات كفارة زائدة على الكفارات، إذ قد منع الإجماع ذلك، كما منع إثبات صلاة سادسة، وحج ثان، وصوم شهر سوى رمضان. فبطل ما قالوه وصحت مناقضتهم.

[١٧٦٢] فإن قالوا: الكفارات تدرأ بالشبهات وكذلك العقوبات. والأقيسة لا تفضي إلا إلى غلبات الظنون، فلا يثبت بها ما يدرأ بالشبهة.

قيل لهم: فلا تثبتوها بخبر الواحد ولا تحكموا فيها بشهادة الشهود على إنا نقول: الأقيسة، وإن كانت من غلبات الظنون، فقد قامت الدلالة القاطعة على انتصاب غلبة الظن، أمانة على الحكم.

والذي يوضح ذلك أن الأصل برآءة الذم عن الديون والحقوق، ثم تطرد فيها الأقيسة. فبطل ما قالوه.

[١٧٦٣] فإن قالوا: العقوبات وجبت لمقارنة الجرائم، والكفارات وجبت تمحيصاً للذنوب. ثم مبالغ الذنوب والآثام لا يعلمها إلا الله تعالى. وكذلك موجبات العقوبات فلا سبيل إلى دركها بالعبر.

(١) مكان هذه الكلمة طمس في الأصل.

(٢) نهاية ق (١٩٠/أ).

قيل لهم: هذا حدس منكم، وتمسك ببعض شبه نفاة القياس.

فإن «لنفاة القياس أن يقولوا»^(١) إن الأوصاف التي تعلقون الأحكام عليها لا تنضبط ولا تنحصر، فليزِم من ذلك حسم أبواب القياس جمع. فبطل ما قالوه.

[١٧٦٤] فإن قالوا: لو جاز إثبات كفارة بالقياس، لجاز إثبات صلاة سادسة بالقياس.

قلنا: كل ما يمنع منه الموانع المتقدمة، فلا تمسك فيه بطرق القياس وكل ما لا يمنع مانع جرى القياس فيه. وإثبات صلاة سادسة يمنع منه إجماع الأمة، وكذلك إثبات كفارة سوى الكفارات الثابتة في الشريعة.

(٣٠٥) فصل (القلب)^(٢)

[١٧٦٥] ذكر القاضي رضي الله عنه فصلاً متفرقة في القلب، وما

(١) في الأصل «فإن نفاة القياس أن يقولوا» ولا يستقيم بهذا التركيب معنى.

(٢) وضابطه أن يثبت المعارض نقيض المستدل بعين دليل المستدل فيقلب دليله حجة عليه لا له وهو ثلاثة أقسام:

أحدها: صحيح فيه المعارض مذهبه وذلك التصحيح فيه إبطال مذهب خصمه سواء كان مذهب الخصم المستدل مصرحاً به في دليله أولاً.

والثاني: هو ما كان لإبطال مذهب الخصم — من غير تعرض لتصحيح مذهب المعارض، سواء كان الإبطال المذكور مدلولاً عليه بالمطابقة أو الالتزام.

والثالث: قلب التسوية وهو ما يراد به إبطال مذهب المستدل ضمناً يرجع للتفصيل ومعرفة صحة هذا القادح أو فساده وأمثله البرهان (١٠٣٢/٢)، والمعتمد (٨١٩/٢)

و (١٠٤٨)، والمنحول (٤١٤)، والمحصول (٣٥٧/٢/٢)، والمسودة (٤٤٥)،

والإبهاج (١٢٧/٣)، وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٣٧٥/٢)، والتبصرة

(٤٧٥)، واللمع (١١٥)، ونهاية السؤل (٢٠٨)، وتيسير التحرير (١٦٠/٤)، =

يقدر منه، وما لا يقدر منه. أعلم، إنا نبني القول في القلب على القول بأن المصيب واحد ثم نذكر حكمه على القول بتصويب المجتهدين. إن شاء الله تعالى.

[١٧٦٦] وأول ما نحتاج أن نبدأ به: الإيماء إلى تعارض العلل. فإذا عورضت علة بعلة، وهما متباينتان في «أصليهما»^(١) وفرعيهما، فعلى المسؤول في ذلك أن يبطل علة خصمه لتسلم علته عن المعارضة. أو يسلك طرق الترجيح على ما سنذكره/ في/ ^(٢) سبيل ترجيح العلل، إن شاء الله تعالى.

فلو عجز عن الإبطال والترجيح، كان منقطعاً.

[١٧٦٧] فإذا وضع ذلك على هذا الأصل، فمن قبيل المعارضة أيضاً معارضة علة الأصل. مثل أن يستنبط القائس من أصله علة ويجمع بها بين فرع وأصل، فيقول المعترض: ليست العلة في الأصل ما علقت الحكم عليه، وإنما العلة كذا. فعلى المعلل أن يثبت علة الأصل بطريق من الطرق التي قدمناها في «باب إثبات»^(٣) العلل. فإذا قامت الدلالة على علته، فلا يقدر

= التقرير والتحجير (٣/٢٧٦)، والأحكام (٤/١٤٣)، وإرشاد الفحول (٢٢٧)، وكشف الأسرار (٤/٥٢)، والبحر المحيط (٣/١٨٧ب)، ونقائض الأصول (٣/٩٢ب)، وجمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٣٥٦).

(١) في الأصل «أصلهما».

(٢) لم يرد في الأصل.

(٣) في الأصل «إثبات» ولا يصح فيما أن يكون «إثبات» مجرداً من الباء أو يكون كما أثبتناه في المتن.

في قياسه ذكر الخصم علة أخرى اللهم / إلا/ ^(١) وإن ثبت للخصم ما ادعاه علة، بطريق من طرق إثبات العلة فتعارض الأدلة، وعلى المسؤول إبطال ما قاله الخصم، أو سلوك طريق الترجيح.

[١٧٦٨] ومما يليق بذلك، إن الخصم لو ذكر في الأصل علة غير متعدية، وقد ذكر المعلل علة عداها إلى الفرع فلا يقدح ما قاله في القياس.

وللمعلل في الجواب طريقان أحدهما: أن يقول بالعلتين جميعاً في الأصل. ولا يستنكر أن يكون في الأصل علة قاصرة وأخرى متعدية. فتقاس عليها المتعدية ^(٢) وإن امتنع القياس بالقاصرة.

والوجه الآخر أن يقول: إنما يقدح تعارض العلتين إذا تنافيا، وليس بين العلة القاصرة والعلة المتعدية تناف في موجب العلة القاصرة. وليس من شرط العلة أن يعدم الحكم بعدمها، حتى نقول: إن العلة القاصرة إذا «لم يتعدى» ^(٣) في الفرع لزم انتفاء الحكم عن الفروع. وهذا بين لكل متأمل.

ومثاله إنا إذا قلنا في ظهار الذمي: كل من صح طلاقه صح ظهاره كالمسلم.

فإذا قال الخصم: المعنى في المسلم أنه يصح منه التفكير فيقال للسائل إن كان حنفياً: هذه علة قاصرة، وأصلكم القول بإبطالها، فكيف نصبتموها

(١) زيادة لا بد منها.

(٢) نهاية ل (١٩٠/ب).

(٣) كذا في الأصل بإثبات الياء، وله وجه على لغة من يهمل «لم» مثل «ما» فلا يجزم بها. وانظر مع الهوامع (٥٦/٢)، وشرح شواهد التوضيح لابن مالك (ص ١٣).

علة؟ وإن لم يكن من نفاة العلة القاصرة، فكلا منا عليه بما قدمناه من الطريقتين.

[١٧٦٩] فإذا ثبتت هذه الأصول، فالقلب ينقسم انقساماً.

فمنها: أن يقلب القلب علة المعلل ولا يزيد على تبديل الحكم. ويقر وصف العلة وأصلها قرارهما، وذلك نحو قول القائل: الرأس عضو من أعضاء الوضوء، فلا يجزى في إيصال الماء ما يقع عليه الاسم. كاليد والرجل والوجه. فيقلب القلب ويقول: فلا يتقدر بالربع، كالأصول التي ذكرها المعلل. وتكثر نظائر ذلك.

وقد اختلف أرباب الأصول في ذلك، فمنهم من قال: لا يقدر القلب في القياس فإنه معارضة في غير مقصود «المعلل»^(١) إذ مقصود «المعلل»^(٢) نفى الاكتفاء بما يقع عليه الاسم فإذا ذكر القلب نفى التقدير بالربع، فقد تعرض لما لم يتعرض له المعلل، فلم يقدر في اعتلال.

وذهب معظم الأصوليين إلى كونه قادحاً وذلك إن معارضة العلة بعلة أخرى، يتعذر على المعلل الجمع بين موجبي العلتين. فتقرره قادح في الاعتلال، كما قدمناه.

والقلب لا ينحط رتبته عن المعارضة، بل المشاركة في الأصل الواحد أولى بالقدح وما ذكره القائل الأول من أن «القلب»^(٣) لم يتعرض لما تعرض له المعلل، غير سديد. فإن المعلل إن عدم الاكتفاء بما يقع عليه الاسم

(١) في الأصل «العلة» والصواب المثبت، بدليل ما يأتي.

(٢) في الأصل «العلل» وهو خطأ.

(٣) في الأصل في كلا الموضعين «الغالب» وهو تصحيف.

فاصلة التقدر بمبلغ، ولا يمكنه أن يجمع بين عدم اعتبار الاسم، وبين نفي التقدر بالربع، أو غيره من المبالغ.

وللأولين أن ينفصلوا عن ذلك ويقولوا: لا معتبر بأصول المذاهب وإنما المعتبر بمقصود المعلل: فإذا كان مقصود المعلل مباحناً لمقصود «القلب»^(١) لم يحكم ببطلان العلة. وهذا القائل يقول لو تعارضت علتان مشتملتان على أصليين «متباينين»^(٢) على نحو هذا، لم يكن ذلك تعارضاً قادحاً. وإنما التعارض القادح أن تشتمل إحدى العلتين على إثبات حكم، وتشتمل الثانية على ما يتضمن نفيه في قضية العلة لا موجب المذهب. واعلم إن الكلام في هذه المسألة لا ينتهي إلى القطع، فكل «ياخذ»^(٣) بما يؤدي إليه اجتهاده على ما قدمناه في تخصيص العلة. فهذا ضرب من القلب.

[١٧٧٠] ومن ضروب القلب قلب التسوية. نحو أن يقول المعلل في طلاق المكره مكلف مالك للطلاق، فلا ينفذ طلاقه، كالمختار.

فيقول القلب: فيستوي إقراره وإنشاؤه، كالمختار^(٤).

فالذين ردوا الضرب الأول من القلب، ردوا هذا الضرب الثاني وهو

(١) المصدر السابق.

(٢) في الأصل «متباينتين» ولا يصح.

(٣) في الأصل ما يشبه «مواخذ».

(٤) هكذا أورد المثال في الأصل ورأيت في بعض الكتب عكسه وهو «مكلف مالك

للطلاق: فيقع طلاقه: كالمختار» فيقول القلب «فوجب أن يستوي إيقاعه وإقراره: كالمختار» وهذا أليق. فإنه يلزم من هذا أن لا يقع طلاقه ضمناً، لأنه إذا ثبت المساواة بين إقراره وإيقاعه وإقراره غير معتبر بالاتفاق، فيكون إيقاعه أيضاً غير معتبر.

أولى بالإبطال. والذين حكموا بأن الضرب الأول من القلب قادح في العلة
اختلفوا في هذا النوع.

فذهب الأكثرون إلى إنه باطل، غير قادح في العلة. وهو ما اختاره
القاضي رضي الله عنه. وذلك لأن مآل الكلام فيه استواء الفرع والأصل في
عبارة^(١) مع اختلافهما في الحكم فإن إقرار المختار و«إنشاء»^(٢) للطلاق
نافذان. ورام «القلب»^(٣) مما ذكره من التسوية، ألا ينفذ أمر المكره فكأنه
في التحقيق استيفاء حكم الشيء من ضده.

[١٧٧١] والصحيح عندنا أنا إذا قلنا: بالنوع الأول من القلب تصحيح
قلب التسوية على الجملة. فإن القلب يقول حكم الاعتلال الاستواء في الفرع
والأصل.

وهذا ما لا اختلاف فيه، وليس على المعلن إلا تشبيه الفرع بالأصل في
الحكم الذي يرومه.

والذي يوضح ذلك، أنه يجوز ورود الشرع بذلك، إذ لو قال صاحب
الشريعة، حكم الإقرار والإنشاء مستويان، قبولاً ورداً. كان ذلك مستقيماً^(٤).

(١) نهاية (ل ١٩١/١).

(٢) رسمه في الأصل «إنشاؤه».

(٣) في الأصل «القلب» ولا يستقيم معه المعنى — فأما أن يكون «القلب» موضع
«القلب» أو «مرام» مكان «رام» لتستقيم العبارة.

(٤) قسم بعض الأصوليين منهم إمام الحرمين — القلب إلى قلب فيه التصريح بالحكم
وإلى قلب وضعه إيهام الغرض — وجعلوا قلب التسوية القسم الثاني من القلب
المبهم. وقد تعرض إمام الحرمين عند ذكره القلب المبهم من غير تسوية لمذهب
القاضي وإنه أبطله، ثم ذكر له وجوهاً وتبعها. وهذا لا يوجد هنا. انظر البرهان
(١٠٤٥/٢).

ويدخل على ذلك إن المقصود بالعلل إثبات الأحكام. وإذا «تحقق»^(١) الاستواء المجرد، فليس هو بحكم في نفسه. وإنما هو عبارة عن ثبوت حكمين وليس الاستواء حكماً زائداً على ثبوتهما «ليقدر»^(٢) ذلك حكماً على حياله ويعول عليه في مساواة الفرع الأصل. فإن أحكام الشرع مضبوطة. وليس من جملتها الاستواء. فتدبر ذلك. فإنه يقربك من القطع ببطلان قلب التسوية على ما اختاره القاضي رحمه الله فأما إذا أبطلنا كون الاستواء حكماً^(٣) فحكمه مختلف نفيّاً وإثباتاً، فيبطل استيفاء حكم الشيء من ضده، ويقع في القلب ضروب يحكم بفسادها وسنشير إليها عند ذكر جملة من الاعتراضات الفاسدة.

(٣٠٦) فصل

(جعل المعلول علة والعلة معلولاً)^(٤)

[١٧٧٢] إذا قال القائل من صح طلاقه، صح ظهاره

(١) في الأصل «حقق».

(٢) في الأصل «لتقدر».

(٣) في الأصل في هذا الموضع «فما هو» ولا يتضح له معنى. لذا رأيت حذفها.

(٤) قال في المسودة وهذا نوع ثالث من القلب لا يفسد العلة عند أصحابنا وأكثر الشافعية وقالت الحنفية وبعض المتكلمين: هذا يفسد العلة — (ص ٤٤٦) وقال الشيخ الشيرازي في التبصرة (ص ٤٧٩) إن مذهب القاضي أبي بكر منع صحة العلة بهذا — وهو يخالف ما يقرره هنا وشبهة من أفسد العلة بهذا ما ذكره إمام الحرمين في البرهان إن العلة والمعلول في الشرعيات على مضاهاة العلل في العقلية — وقد رد عليه بأن العلل الشرعية لا تجري مجرى المعقولات فإن الأحكام العقلية تستند إلى صفات الأنفس والذوات والعلل الشرعية مستندة إلى نصب وليس هي مقتضية معلولاتها لأنفسها. وإذا كان انتصابها عللاً راجعة إلى نصب ناصب إياها إعلالاً فلا =

كالمسلم^(١).

فقال المعترض: اجعل المعلول علة والعلة معلولاً فإنما صح طلاق المسلم لأنه صح ظهاره ولا نقول صح ظهاره لأنه صح طلاقه. فهذا ضرب متداول بين الفقهاء من الاعتراض. وهو فاسد عند الأصوليين.

[١٧٧٣] «ولك»^(٢) في التفصي عنه طرق:

أحدها أن تقول: أثبت علة الأصل بالدليل، ولا يلزمني أكثر من ذلك فإن رام السائل الدلالة «فليس»^(٣) عليه بعد إقامة الدلالة على العلة المستأثرة طلب ويؤول محصول الكلام في ذلك إلى معارضة علة الأصل بعلة. وقد تقصينا القول.

[١٧٧٤] وسلك بعض الأئمة طريقة أخرى فقالوا: لا نستبعد الجمع بين القولين فيسوغ تقدير الطلاق معلولاً بالظهار وعلة فيه، وكذلك يسوغ مثل ذلك في الظهار.

وذلك لأن^(٤) العلل الشرعية، لا توجب معلولاتها بأنفسها. وإنما هي أمارات منصوبة على الأحكام «مقيدة»^(٥) في انتصابها أدلة إلى نصب صاحب

= يتمتع تقدير حكمين كل واحد منهما علم على الثاني، مشعر بوقوعه عند وقوعه. راجع البرهان (١٠٩٧/٢).

(١) لم يذكر هنا المقيس وهو «ظهار الذمي».

(٢) في الأصل «ذلك» وهو تحريف.

(٣) في الأصل «وليس».

(٤) هنا في الأصل كلمة «عبر» ولعلها مقحمة من الناسخ.

(٥) كذا في الأصل ولعل الصواب «مفتقرة».

الشرعية إياها إعلماً. فلا يبعد إذاً على هذا الأصل تقدير شيئين، كل واحد منهما علة في الثاني ودلالة عليه، ليكون دالاً على قرينة مدلولاته.

وإنما يستنكر جعل المعلول علة في العقلية. إذ العلة فيها موجبة معلولاتها بأنفسها وجملة القول في ذلك كله، إثبات علة الأصل بطريقة من الطرق التي فرطت.

فصل (٣٠٧)

مشتمل على طرق من الاعتراضات الفاسدة

يتوصل بها إلى ما ضاهاها إن شاء الله تعالى

[١٧٧٥] فمنها أن يقول القائل — وقد نصبت علة في إيجاب — نصب وصفاً من الأوصاف علماً على حكم، وسلم اعتباره من القوادح، ولم يلزمه أن يجعله علماً^(١) في كل حكم^(٢).

[١٧٧٦] ومن الاعتراضات الفاسدة ما يعارض به كثير من الفقهاء في

(١) نهاية (ل ١٩١/ب).

(٢) العبارة بهذا الشكل مبهمة ربما يوضحها كلام إمام الحرمين في 'البرهان' (١٠٩٢/٢) حيث يقول: «ومن الاعتراضات الفاسدة أنه إذا طرد طارد علة في حكم واستمر له، فقال المعارض: هلا طردتهما في حكم آخر بعينه؟ فهذا الاعتراض فاسد. مثاله: إنا إذا اعتبرنا كون الشيء مقتاتاً مستتباً في تعلق العشر — فإذا سلم هذا الاعتبار عن وجوه الاعتراضات الواقعة — فقال المعارض بعد: هلا اعتبرتم ذلك في ربا الفضل؟ فإذا ابطلتموه في الربا: فابطلوه في الزكاة. فنقول: هذا لا وجه له فإن من طرد علة في حكم فلا يلتزم إلا كونها مشعرة به إن كانت معنوية: مع السلامة عن الوجوه المبطللة ولا سبيل إلى تكليف المعلل طرد علة في جميع الأحكام. فإن زعم المعارض إن تحريم الربا في معنى الزكاة كان مدعياً مطالباً بإثبات ما يدعيه».

مسألة افتقار الطهارة^(١) إلى النية، حيث قيس الوضوء بالتيمم.

فيقول: المعترض: الوضوء تقرر في الشرع قبل التيمم. فلو كان التيمم بما فيه من الأوصاف، علة الوضوء لما تأخرت العلة عن معلولاتها، وهذا ضرب من الهذيان. فإن العلل السمعية لا توجب الحكم لذواتها ليراعي ذلك فيها، بل إنما تنتصب أدلة إذا نصبت وهذا مما يسوغ فيها تقدير التقديم والتأخير.

فإن قال السائل فبماذا كان كل يعرف وجوب النية في الوضوء، قبل شرع التيمم؟ قلنا هذا تكليف شطط من المسائل، إذ ليس على المسؤول إلا إقامة الدلالة في الحالة، والتعدي للأزمان السالفة حيد عن حد النظر^(٢).

والذي يوضح ذلك أن المعجزات تدل على صدق الرسل قطعاً، ثم يسوغ تقدير آيات حادثة، فتدل على الصدق، وإن لم يكن قبل ذلك فوضح فساد ما قالوه من كل وجه.

[١٧٧٧] ومن الاعتراضات الفاسدة، إنا إذا منعنا النكاح الموقوف وقلنا: نكاح لا يتعلق به الحل، والأحكام المختصة به، فلا يحكم بصحته «كالمتفق»^(٣) عليه من كل نكاح فاسد. فإذا قال السائل الحل الحكم. وخصائص النكاح، فروعه ولا يسوغ الاستدلال على وصف الأصل بالفروع.

(١) في الأصل «الظهار» وهو تصحيف.

(٢) أورد إمام الحرمين هذا الاعتراض في البرهان وأجاب عليه بما أجاب به القاضي هنا (١٠٩٤/٢).

(٣) في الأصل «كما يتفق» ولعل الصواب المثبت.

فيقال لهم: هذا الذي ذكرتموه تعسف منكم. إذ يجوز أن يقوم ثبوت هذه الأحكام علماً لصحة النكاح. ويعد انتفاؤها علماً لفساد النكاح.

[١٧٧٨] ومن الاعتراضات الفاسدة، ما يعترض به على قولك في تحريم النبيذ مشد مطرب فيحرم كالخمر. فيقول المعارض الخمر يفسق شارب قليلها بخلاف النبيذ^(١) وهذا ليس بشيء. فإن «افتراق»^(٢) الأصل والفرع في هذا الحكم لا يمنع اجتماعهما في وصف التحريم، إذ يراعى في التفسيق الاعتقاد. ولو شربه معتقداً تحريمه، فسق.

[١٧٧٩] ومن الاعتراضات الفاسدة أن يقول المعارض لا يجوز استثناء الإثبات من النفي من الإثبات. وهذا ساقط من الكلام. إذ يجوز نصب انتفاء الشيء أمانة لثبوت حكم آخر. وكذلك على العكس منه. والاعتراضات الفاسدة لا تنحصر، وإنما ذكرنا بعضها لجريانها على السنة الفقهاء.

[١٧٨٠] وذكر القاضي رضي الله عنه أنواعاً من القلب وألحقها بالاعتراضات الفاسدة منها أن تكون علة الخصم مبينة عن مقصوده^(٣) فتعكس

(١) قد تعرض إمام الحرمين في البرهان (١٠٩٣/٢)، لهذا الاعتراض ولخصه بقوله «التعرض للفرق بين الأصل والفرع بما هو نتيجة افتراقهما في الاجتماع والخلاف» ثم مثله بهذا المثال بقوله إذا قاس القائن النبيذ المشتد على الخمر. فقال المعارض مستحل الخمر كافر ومستحل النبيذ لا يفسق». قال: وهذا يرجع حاصله إلى إن تحريم الخمر متفق عليه ثابت من جهة الشرع ومنكر ذلك جاحد للشرع وتحريم النبيذ مختلف فيه.

(٢) في الأصل «افتراع» وهو تصحيف.

(٣) في الأصل «مقصودها» والصواب المثبت بدليل ما يأتي ولأن الضمير راجع إلى الخصم.

عليه^(١) «بإيهام»^(٢) نحو أن^(٣) يعتل معتل في إسقاط الركوعين في كل ركعة من صلاة الكسوف فيقول صلاة تؤدي في جماعة، فلا يتكرر في الركعة الواحدة ركوعان، كالجمعة وصلاة العيدين.

فإن عكس عاكس فقال: فتختص بزيادة من بين الصلوات، كصلوات الجمعة والعيدين، وعنى بالزيادة في الجمعة الخطبة ونحوها^(٤).

فهذا الضرب فاسد على كل مذهب، وسواء قلنا بتصويب المجتهدين أو لم نقل ذلك. وذلك إن المعلل صرح بمقصوده، والعاكس لم يتعرض لمقصوده، بل أبهم الاعتلال، فليس بينهما تناف. وهو حيد عن مقصود الاعتلال.

والذي يوضح بطلان هذا العكس، إن الزيادة التي أطلقها العاكس إن رام فيها تتبع إسم، فلا فائدة فيه. إذ المقصود من الاعتلال إثبات الأحكام. وإن رام بذلك إثبات حكم فالحكم الذي ثبت في الفرع هو «منتف»^(٥) في الأصل حقيقة وهو مقصود المختلفين.

والذي يوضح بطلان هذا الفن أيضاً إن المعلل يمكنه عكس هذا

(١) في الأصل «عليها» وهو خطأ.

(٢) في الأصل «بإيهام» وهو وهم من الناسخ.

(٣) في الأصل «بجواز» وهو تصحيف.

(٤) ذكر هذا المثال الزركشي في البحر المحيط تحت عنوان القلب المبهم قال: «وهو أن لا يتضمن تسوية كقولهم في الكسوف وصلاة مسنونة فتختص بزيادة — كصلاة العيدين — من غير تعرض لخصوص الزيادة هل هي ركوع أو غيره؟ لأنه لو تعرض لخصوصها في الركوع لم يشهد له الأصل المذكور».

(٥) رسمه في الأصل «منتفى».

العكس بأن يقول: فلا تختص بزيادة «في»^(١) ركعات كالأصل المقيس عليه. فيبطل القلب^(٢) بانقلابه. وتسلم العلة.

[١٧٨١] وألحق القاضي رضي الله عنه بهذا الفن ضرباً آخر من القلب، وهو أنه قال: إذا قال الحنفي في تقدير المهر، إنه مال مقابل لعضو، فيتقدر في أصله، كالنصاب في السرقة. فلو قال القالب لا تتقدر استباحته بعشرة كاليد، فإنها لا تستباح قصاصاً بعشر، وإذا قطعت حداً، فليس ذلك باستباحته.

قال فهذا الضرب من القلب مردود فإنه حائد عن قصد المعلل إذ قصده إثبات التقدير في الأصل. فلا يقدح في اعتلاله، التعرض لنفي مبلغ معلوم. وهذا الذي ذكره تثبت منه برد أصل القلب، وقد ذكرنا فيه اختلافاً ومن قدر القلب قادحاً يعد هذا من القوادح.

[١٧٨٢] فإن قال قائل: قد وعدتم فيما قدمتم، وجه الكلام في القلب مع تصويب المجتهدين.

قلنا: لا يزيد القلب على المعارضة، وقد ذكرنا حكم المعارضة مع القول بتصويب المجتهدين. وسنزيده إيضاحاً في كتاب الاجتهاد إن شاء الله تعالى.

[١٧٨٣] ومما يلتحق بالكلام الفاسد الجاري بين أظهر الفقهاء دفع النقض بالتسوية بين الفرع والأصل وذلك نحو أن يقول الحنفي من صح منه

(١) طمس في الأصل.

(٢) نهاية (ق ١٩٢/أ).

الابتیاع صح منه النکاح کالحلال . فیقال له : هذا ینتقض علیک ممن تحته أربع نسوة . ومما یحاولون به دفع مثل هذا النقض بأن یقولوا : إنما غرضنا التسوية بین الحلال والحرام . والذي أوردتموه نقضاً مما یرتوی / فیہ /^(١) المحل والمحرم فأی رجل منهما کان تحته أربع نسوة لم یصح منه النکاح . وهذا فی نهاية البطلان .

مع القول بأن تخصیص العلة انتقاضها . یتضح فساد ذلك من وجهین :

أحدهما أن نقول : لا تخلون إما أن تقیسوا علی محل ، لیس تحته أربع نسوة ، أو تقیسوا علی محل تحته أربع نسوة .

فإن قسم علی محل تحته أربع نسوة ، فکیف یرتقیم لك مع ذلك ، ادعاء الحل فی الأصل وهو ممنوع إجماعاً ، وإن قسم علی من لیس تحته أربع نسوة ، فکیف یتحقق ما ذکرتموه من التسوية ؟ وهذا أصلکم ! علی أن ما ذکرتموه زیادة نقص وهذا بین «للمأمل»^(٢) .

[١٧٨٤] ومما یذکرون من هذا القبیل الدلیل علی النقض . فمهما منع المعتل ما ألزم نقضاً ، فقد اندفع عنه ذلك . ولورام الخصم إثباته بالدلیل ، حتی إذا ثبت کان نقضاً ، فالأصح إن ذلك لا یقبل فی حکم النظر .

وذهب بعض أصحاب أبي حنیفة إلی أن ذلك یقبل . وكان ینصره

(١) زیادة لیست فی الأصل .

(٢) فی الأصل «التأمل» .

الحربي^(١) وحكى عن القاضي ابن «نبوية»^(٢) إنه رأى إن ذلك «محتمل»^(٣) والأصح منعه فإن المعتل بواحد يحكم العلة على قضية أصله، ولو دل المناقض كان منتقلاً وستسقضي هذا الضرب من الكلام في الجدل إن شاء الله تعالى.

(٣٠٨) القول في الاستحسان^(٤) والرد على القائلين به

(١) هو أبو إسحاق إبراهيم بن إسحاق بن بشير بن عبد الله البغدادي الحربي. قال الخطيب البغدادي: «كان إماماً في العلم رأساً في الزهد، عارفاً بالفقه، بصيراً في الأحكام، حافظاً للحديث، مجيباً للمسألة، قيماً بالأدب» ولد سنة (١٩٨)، وأصله من مرو، واشتهر وتوفي ببغداد كان من أخص تلاميذ أحمد بن حنبل. صنف كتباً كثيرة منها «سجود القرآن» و«مناسك الحج» و«غريب الحديث» و«الهدايا والسنة فيها» وكان عنده اثنا عشر ألف جزء في اللغة وغريب الحديث كتبها بخطه — توفي رحمه الله سنة (٢٨٥). انظر شذرات الذهب (٢/١٩٠)، وتاريخ بغداد (٦/٢٧)، وفوات الوفيات (٥/١).

(٢) كذا في الأصل غموض.

(٣) في الأصل «محتملاً» بالنصب.

(٤) الاستحسان لغة عد الشيء حسناً أو طلب السحن.

ذكر المصنف رحمه الله ثلاثة تعاريف للاستحسان للقائلين به.

الأول: هو ترك القياس بما يستحسن عقلاً، وليس على المستحسن إقامة دلالة توجه عليها القوادح وإنما هو تلويح يعن في العقل. ولعل هذا التعريف مراد لعبارة يذكرونها وهي إن الاستحسان دليل ينقذ في نفس المجتهد، وتقصر عنه عبارته فلا يقدر على إظهاره. ففي هذه الصورة لها حالتان. الأولى إن المجتهد قد تثبت واطمأن لما انقذ في ذهنه من الدليل وأنه من الأدلة الشرعية فلا خلاف في وجوب العمل عليه بهذا الدليل ولا أثر للعجز عن التعبير عنه، إلا إذا أراد أن يجادل غيره =

.....
= فلا بد من إظهاره. والثانية أن يكون شاكاً ومتردداً، هل ما انقذ في نفسه دليل محقق، أو هو وهم مجرد فلا خلاف حيثئذ في رد هذا المعنى وبطلان مثل هذا الدليل. التعريف الثاني الذي ذكره المصنف هو إمالة فرع إلى أصل هو ادعى به ولعله يقصد بذلك قولهم إنه العدول عن موجب قياس إلى قياس أقوى منه. ويطلق عليه القياس الخفي أيضاً. فلا خلاف فيه بهذا المعنى، فإن أقوى القياسين مقدم على الآخر قطعاً. ويؤول الكلام إلى الترجيح وأما التعريف الثالث وهو المنقول عن أبي الحسن الكرخي - إن الاستحسان ترك ما يقدر دليلاً بما هو أقوى منه - وذكر له آخرون عبارة أوضح وهي «العدول عن الحكم في المسألة بحكم نظائرها إلى خلافه لوجه أقوى». ثم ذكر الغزالي في المنحول أربعة أقسام للاستحسان بهذا المعنى عند الكرخي منها: اتباع الحديث وترك القياس - كما فعلوا في مسألة القهقهة ونبذ التمر.

ومنها: اتباع قول الصحابي على خلاف القياس - كما قاله في تقدير أجرة رد العبد الآبق بأربعين اتباعاً لابن عباس رضي الله عنهما.

ومنها: اتباع عادات الناس كمصيرهم إلى أن المعاطات صحيحة.

ومنها: اتباع معنى خفي هو أخص بالمقصود وأمس له من المعنى الجلي والشافعية يوافقونهم في ثلاثة منها. والرابع وهو اتباع عادات الناس فهو إن كانت في زمن النبي ﷺ فهو أيضاً حجة لكون إقرار الرسول ﷺ حجة وإذا كانت في عصر الصحابة فهي أيضاً حجة لمصيرها إلى إجماعهم. فلا خلاف إلى هذا الحد. أما عادات زماننا وأعرافنا فهي ليست حجة بذاتها. وهناك تعاريف أخرى للاستحسان:

ومنها: ما ذكره ابن قدامة الحنبلي في روضة الناظر وهو «العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من الكتاب والسنة».

وعرفه أبو إسحاق الشاطبي المالكي بقوله إن الاستحسان في مذهب مالك الأخذ بمصلحة جزئية في مقابلة دليل كلي ومقتضاه الرجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس. وقال ابن العربي في أحكام القرآن الاستحسان عندنا وعند الحنفية هو =

[١٧٨٥] اعلم، إن ما صار إليه معظم العلماء: تتبع الأدلة وبناء الأحكام عليها، وإبطال الاستسحان إذا لم يترتب على قاعدة من قواعد الأدلة. وإليه صار مالك والشافعي وغيرهما حتى قال الشافعي «من استحسَن فكأنما يشرع في الدين».

[١٧٨٦] واشتهر عن أبي حنيفة القول بالاستحسان، ثم اختلف أصحابه «فجماهير بعضهم بالخلاف»^(١) وقال: هو ترك القياس بما يستحسن عقلاً. وليس على المستحسن إقامة دلالة توجه عليها القواعد. وإنما هو تلويح يعن في العقل.

وقال بعضهم الاستحسان إمالة فرع إلى أصل هو ادعى به. قالوا: ومعنى ذلك إنه تخصيص العلة لمعنى تقتضيه على قولهم بجواز تخصيص/ ^(٢) العلل.

= العمل بأقوى الدليلين فهو إذا كان بهذا المعنى فلا تختلف المذاهب فيه. لذا قال ابن الحاجب «لا يتحقق استحسان مختلف فيه» راجع لمعرفة التفصيل المستصفي (١/٢٧٤)، وجمع الجوامع مع حاشية العطار (٢/٣٩٤)، والمحصول (٢/١٦٦)، مختصر ابن الحاجب مع التفتازاني (٢/٢٨٨)، والإمام الصادق لأبي زهرة (ص ٥٢٧)، والاعتصام (٢/١٣٦)، الموافقات (٤/٢٠٥)، واللمع (١٢١)، والتبصرة (٤٩٢)، والمنخول (٣٧٤)، أثر الأدلة المختلف فيها للدكتور مصطفى ديب البغاص (١٢٢)، وكشف الأسرار (٤/٢)، أصول الشنقيطي (ص ١٦٧)، والإبهاج (٣/١٨٩)، وإرشاد الفحول (ص ٢٤٠)، والأحكام (٤/٢٠٩)، والمعتمد (٢/٨٣٨)، وأصول السرخسي (٢/١٩٩)، والرسالة للإمام الشافعي (ص ٥٠٣)، وكتاب إبطال الاستحسان من كتاب الأم (٧/٢٧٠).

(١) كذا وردت هذه العبارة في الأصل والمراد غير واضح.

(٢) نهاية (ل ١٩٢/ب).

وقال الكرخي^(١) من متأخري أصحاب أبي حنيفة الاستحسان ترك ما يقدر دليلاً، بما هو أقوى منه وإن يكون المستحسن غير مطالب بدليل يصح على مقتضى السير. ثم إنه مثل ذلك بأمثلة: فقال: إذا طردنا علة فاقتضت تلك العلة حكماً في موردها بخلاف موجب القياس^(٢). قد يكون ذلك كتاباً أو سنة أو اتفاقاً أو وجهاً من الاستدلال والاعتبار.

فأما ما اقتضى الظهار، وفيه العدل عن القياس فهو نحو خبر القهقهة^(٣)

(١) هو أبو الحسن عبيد الله بن الحسين الكرخي شيخ الحنفية بالعراق انتهت إليه رئاسة الحنفية بعد أبي حازم وأبي سعيد البردعي تفقه عليه الرازي والدامغاني والتوخي: كان زاهداً ورعاً صواماً قواماً، وصل رتبة الاجتهاد، له المختصر وشرح الجامع الكبير وشرح الجامع الصغير أودعهما الفقه والحديث والآثار توفي ببغداد سنة (٣٤٠)، وله ثمانون سنة. التمهيد ترجمته في تاريخ بغداد (١٠/٣٥٣)، الكامل لابن الأثير (٨/١٧٨)، شذرات الذهب (٢/٣٥٨)، الفتح المبين (١/١٨٦)، البداية والنهاية (١١/٢٢٤)، والنجوم الزاهرة (٣/٣٠٦).

(٢) كذا في الأصل لم يذكر جواب الشرط.

(٣) خبر الوضوء بالقهقهة في الصلاة رواه الدارقطني عن جمع من الصحابة بطرق عن أنس وجابر وعمران بن حصين وأبي هريرة كما رواه مراسلاً عن معبد الجحفي والحسن البصري والنخعي وأبي العالية وصحح كون الحديث مراسلاً، كما أخرجه الطبراني - وأبو يعلى في مسنده وفي الحديث قصة وهي أن رجلاً ضرير البصر وقع في حفرة فضحك بعض المصلين فأمرهم رسول الله ﷺ بإعادة الوضوء والصلاة. والحديث جميع طرقه لا تخلو من مقال - . انظر سنن الدارقطني (١/٦١ - ٧٥)، قال ابن قدامة في المغني ليس في القهقهة وضوء. روى ذلك عن عروة وعطاء والزهري ومالك والشافعي وإسحاق وابن المنذر وقال أصحاب الرأي يجب الوضوء من القهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وروى ذلك عن الحسن والنخعي والثوري لما روى أبو العلية إن رسول الله ﷺ كان يصلي فجاء ضرير فتردى في بثر فضحك =

ونبيذ التمر^(١).

فالتمسك بالخبر «أحسن»^(٢).

= طوائف. فأمر النبي ﷺ الذين ضحكوا أن يعيدوا الوضوء والصلاة وروي من غير طريق أبي العلية بأسانيد ضعاف. وحاصله يرجع إلى أبي العلية كذلك قال عبد الرحمن بن مهدي والإمام أحمد والدارقطني — ما رواه لا يثبت. وقد قال ابن سيرين لا تأخذوا بمراسيل الحسن وأبي العلية فإنهما لا يباليان عمن أخذوا. المغني (١٧٧/١).

(١) حديث الوضوء بنبيذ التمر رواه أبو داود (٥٤/١)، والترمذي (١٤٧/١)، وضعفه وابن ماجه (١٣٥/١)، والدارقطني في سننه من عدة طرق منها عن عكرمة عن ابن عباس قال قال رسول الله «النبيذ وضوء لمن لم يجد الماء» قال الدارقطني المحفوظ إنه من قول عكرمة غير مرفوع إلى النبي ﷺ ولا إلى ابن عباس. وهناك رواية أخرى عن ابن مسعود أن رسول الله ﷺ قال له ليلة الجن «عندك طهور»؟ قال: لا. إلا شيء من نبيذ في اداوة. قال: تمر طيبة وماء طهور. فتوضأ. وكل الطرق لا تخلو من مقال — وقد ورد في روايات أخرى عن ابن مسعود إنه لم يكن أحد مع النبي ﷺ ليلة الجن.

انظر سنن الدارقطني (٧٥/١ — ٧٩)، اختصاص حصول الطهارة بالماء دون سواء مذهب مالك والشافعي وأحمد وأبي عبيد وأبي يوسف وروي عن علي رضي الله عنه — وليس بثابت عنه — إنه كان لا يرى بأساً بالوضوء بالنبيذ. وبه قال الحسن والأوزاعي وقال عكرمة: النبيذ وضوء من لم يجد الماء. وقال إسحاق: النبيذ حلواً أحب إلي من التيمم وجمعهما أحب إلي وعن حنيفة كقول عكرمة. انظر المغني (١٠/١).

(٢) في الأصل رسمه «باختين» ولعل الصواب المثبت. ويظهر أن في الأصل سقطاً، فإنه لم يأت بمثال العدول عن القياس إلى مقتضى الكتاب. ورأيت في كثير من الكتب الأصولية إنهم يذكرون النص أو الأثر بدل الكتاب والسنة في هذا المقام. والأمثلة =

وكذلك القياس يقتضي تخصيص الاجتزاء بالتعاطي في المستحقرات،
من غير إنكار ممن سبق وبقي. فالتمسك به أحسن من طرد القياس.

وأما ما ترك فيه القياس بضرب من الاستدلال فنحو قولهم: إن من
قال: إن فعلت كذا فأنا يهودي. فتلزمه الكفارة. فإن القياس — وإن اقتضى —
أن لا يجعل ذلك يميناً فقد علمنا إن الكفارة، إنما وجبت في اليمين للتعرض
لهتك الحرمة. والتبري من الدين أعظم منه إلى غير ذلك، فجائز ثبوته.

[١٧٨٧] فإذا أحطت علماً بما قلناه، فوجه الكلام في ذلك أن نقول:
من زعم منهم أنا نحيد من دليل إلى دليل هو أقوى منه وهو مما يظهر
ويعترض عليه ويوجب عن الاعتراضات فيه فلا خلاف مع هؤلاء في هذه
المسألة.

وإنما الكلام في ترجيح الأدلة وإفسادها على ما سبق من مراتب الأدلة
وسياتي طريق الترجيح إن شاء الله تعالى.

[١٧٨٨] فأما من «يلتزم»^(١) منهم إقامة الدلالة، فهو الذي نقصد

= التي يوردونها من ضمن النص تتعلق بالأحاديث مثل السلم والإجارة وبقاء الصوم
من فعل الناسي، إنها كلها على خلاف القياس — لكننا حكمنا بجوازها لورد الأخبار
بذلك استحساناً. وقد ذكر السرخسي مثلاً من الكتاب العزيز قال: إذا قال لامرأته
إذا حضت فأنت طالق فقالت: قد حضت فكذبها الزوج فإنها لا تصدق في القياس
باعتبار الظاهر — وفي الاستحسان تطلق. ويترك القياس لقوة دليل الاستحسان —
وهو إنها مأمورة بالأخبار عما في رحمها منبهة عن الكتمان قال تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهَا
أَنْ يَكْتُمَنَّ مَا خَلَقَ اللَّهُ فِي أَنْفُسِهِنَّ﴾. انظر أصول السرخسي (٢/٢٠٢).

(١) كذا في الأصل — ولعل الصواب «لم يلتزم» لأن الكلام مع الذين قالوا إن
الاستحسان هو ما يستحسنه العقل وليس على المستحسن إقامة دلالة. كما مر في
بداية هذا المبحث.

بالكلام، فيقال: أجمعت الأمة قاطبة على إن من قال قولاً بغير دليل أو أمانة منصوبة شرعاً فالذي يتمسك به باطل. ثم اجمعوا على بطلان اتباع الهوى ومحصول ما قلتموه ترك الدليل بغير دليل. ولو ساغ ذلك لساغ لكل عامي أن يستحسن من غير وجه الاستدلال ويرجح في طرق الأدلة.

فإن قال قائل: أفندركون بطلان ذلك عقلاً.

قلنا: «حاشا»^(١) أن نقول ذلك! إذ يسوغ في العقل تجويز ما يخطر للعلماء وغيرهم اعلاماً على أحكام الله تعالى لو نصبت اعلاماً، كما نصبت غلبات الظنون اعلاماً ولكن اجمعت الأمة على بطلان ذلك. ولا تجتمع الأمة على الضلالة، ولقد قلنا ما قلناه شرعاً. على أنا نقول لكل مستحسن بم تنكر على من يستحسن ضد ما استحسنت؟ فلا يجد له مدفعاً.

فإن سلك طرق الترجيح والاستدلال، فقد خرج عن الاستحسان إلى طلب الدليل.

[١٧٨٩] وقد تمسك من صمم منهم على الخلو في القول بالاستحسان بظواهر الكتاب منها قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾^(٢)، وقوله: ﴿وَأَتَّبِعُوا^(٣) أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾^(٤). قالوا: فهذا أمر بالأخذ بالأحسن.

قلنا: ثبتوا أولاً كون ما قلتموه منزلاً، ثم رتبوا عليه تخير الأحسن

(١) رسمه في الأصل «حاشى».

(٢) سورة الزمر: آية (١٨).

(٣) لم يذكر في الأصل.

(٤) سورة الزمر: آية (٥٥).

وإثارة. فإن الظاهر من القرآن يدل على الأخذ بالأحسن مما أنزل. على أنا نقول: فثبتوا إن المراد به الأحسن في توهم كل مستحسن وبم تنكرون على من يزعم إن الأحسن في الشرع هو الذي يلائم الأدلة ثم نعارض هذه الآية بالآي التي فيها الأمر بطلب الأدلة. نحو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِضُوا يَكُونِ الْأَبْصَرُ﴾، وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْآيَاتُ أَنْ يُبَيِّنَ لَهُمْ﴾^(٢)... إلى غير ذلك وقد أطنب الأصحاب في طرق الكلام في هذه المسألة. ورأيت القدر الذي ذكرنا كافياً في مقصوده.

(٣٠٩) القول في

جواز تعليل ما ورد بخلاف قياس الأصل

[١٧٩٠] إذا طرد ضرب من القياس في أصول، ثم ثبت أصل كتاب أو سنة أو وفاق، وهو على خلاف قياس/^(٣) الأصول، فهل يسوغ استنباط علة مما ورد، ليجمع بها بين الفرع والأصل الوارد على خلاف قياس الأصول.

ما صار إليه الشافعي وأبو حنيفة في أصح الروايات، وغيرهما من العلماء جواز القياس «عليها»^(٤) وذهب بعض المتأخرين من أصحاب أبي حنيفة كالكرخي وغيره إلى أن لا يقاس على ما هذا سبيله. فمنعوا

(١) سورة النساء: آية (٨٣).

(٢) سورة النساء: آية (٨٢).

(٣) نهاية (ق ١٩٣/أ).

(٤) في الأصل «عليهما».

القياس على مثل القهقهة في الصلاة في كونها مبطله للطهارة، وكذلك نبذ التمر. منعوا القياس عليه^(١).

[١٧٩١] والدليل على جواز القياس فرضنا الكلام فيه، أن نقول: قد ثبت أصل القياس بالدلالة القاطعة، وسبيل القياس في المختلف فيه كسبيل كل قياس. فإن تقدير علة في الأصل مما لا يبعد عقلاً. ولا يمنع منه مانع شرعاً، إذا استجمعت شرائط الصحة.

(١) ذكر أبو الحسين في المعتمد إن أبا الحسن الكرخي جوز القياس على أصل وارد على خلاف القياس بشروط ثلاثة:

أحدها: أن يكون ما ورد بخلاف قياس الأصول قد نص على علته نحو ما وري في تعليل طهارة الهر بأنها من الطوافين والطوافات لأن النص على العلة كالتصريح بوجوب القياس على ذلك الشيء.

والثاني: أن تكون الأمة مجمعة على تعليل ما ورد به الخبر وإن اختلفوا في علته.

والثالث: أن يكون الحكم الذي ورد به الخبر موافقاً للقياس على بعض الأصول، وإن كان مخالفاً للقياس على أصول آخر كالخبر بالتحالف في المتبايعين إذا اختلفا. اهـ ملخصاً.

وقد ذكر الغزالي لهذا الفصل أربعة أقسام فقال: الخارج عن القياس قد يطلق على ما استثنى من قاعدة عامة وتارة على ما استفتح ابتداء من قاعدة مقررة بنفسها وكل واحد ينقسم إلى ما يعقل معناه وإلى ما لا يعقل. فهذه أربعة أقسام. اهـ ملخصاً والخلاف واقع فيما استثنى عن قاعدة عامة لمعنى يعقل. كما قاله ابن السبكي في الإبهاج مثاله: استثناء العرايا — فإنه لم يرد ناسخاً لعله الربا، وإنما استثنى، فيقاس عليه العنب على الرطب. يرجع للتفصيل المستصفي (٣٢٦/٢)، والمحصول (٤٨٩/٢/٢)، والإبهاج (١٥٩/٣)، والمعتمد (٧٩٠/٢)، وأصول السرخسي (١٥٣/٢)، فما بعد والمنحول (ص ٣٨٧).

والذي يوضح ذلك، إن القياس المطرد إنما ساغ التمسك/ به/ ^(١) لكونه مستنبطاً من أصول ثابتة. والأصل الذي فيه نتكلم، أحد الأصول الثابتة. فلا مانع من الاستنباط منها، كما لا مانع من الاستنباط من كل أصل قدروه.

والذي يوضح ذلك اتفاقاً على جواز ورود الشرع بتعليل مثل «هذا» ^(٢) الأصل. فإذا ساغ ورود الشرع بتعليله ساغ «تطلب» ^(٣) جملة بطريق الاستثارة والاستنباط.

ومما نتمسك به أيضاً أن نقول: إذا وردت لفظة عامة عن صاحب الشريعة وقامت دلالة على تخصيصها، فلا خلاف في جواز الاستنباط «مما» ^(٤) خص عن العموم وإن أفضى الاستنباط إلى الزيادة بالتخصيص، فهو سائغ فإذا لم يمتنع ذلك، فما المانع مما نحن فيه؟

[١٧٩٢] وقد عولوا في منع القياس في المختلف فيه على أن قالوا: إذا طردنا قياس الأصول وطرد طارد القياس «بما شذ» ^(٥) عن الأصول فإن كان قياس الأصول أقوى فيلزمكم ترك الضرب الآخر. وكذلك إن كان مثله. فإن تعارض العلل يبطل الاحتجاج بها ويستحيل أن يكون القياس المستنبط من الأصل الشاذ أقوى.

(١) زيادة من المحقق.

(٢) في الأصل «هذه».

(٣) في الأصل «تطلب».

(٤) في الأصل «فما» وهو تصحيف.

(٥) في الأصل «بأشذ».

قلنا: هذا الذي ذكرتموه تحكم وبناء على مجرد الدعوى، فلا نسلم لكم معنى الشذوذ فإن كل ما ثبت، فهو أصل في نفسه. وعدد الأصول لا يغير أحكام المغير^(١) على ما سنذكره في أحكام الترجيح. فعلى هذا لا يمتنع أن يكون القياس المستنبط من هذا الأصل أقوى من غيره. وشأن الناظر أن يعرض علته على «ما به»^(٢) تمتحن العلل. فبطل ما قالوه جملة وتفصيلاً.

(٣١٠) فصل

لا يجوز ترك الخبر الصحيح

إذا ورد بخلاف قياس الأصول

[١٧٩٣] في متعسفي أصحاب أبي حنيفة من ترك الخبر الصحيح، إذا ورد بخلاف قياس الأصول. ولذلك ردوا خبر المصرة^(٣) والعرايا^(٤) وهذا

(١) كذا في الأصل — ولعل المقصود إن تعدد الأصول لا يجعل الأصل غير المعتمد شاذاً. راجع (ص ٢١٣).

(٢) في الأصل «ماته».

(٣) المصرة التي صري لبنها وحقن فيه وجمع فلم يحلب أياماً ليلتبس أمرها على المشتري وهذا نوع من الغش، لذا جعل الشرع للمشتري الخيار في الإمساك أو الرد مع صاع من التمر. وحديث المصرة أخرجه الجماعة وهو عند البخاري عن أبي هريرة بعدة طرق وابن مسعود رضي الله عنهما ولفظه «من اشترى غنماً مصراً فاحتلبها، فإن رضيها أمسكها وإن سخطها ففي حلبتها صاع من تمر». انظر صحيح البخاري (٩٢/٣)، وصحيح مسلم (١٠/١٦٠)، وأبو داود (٣/٢٧٠)، والترمذي (٢/٣٦٢)، والنسائي (٧/٢٥٣)، وابن ماجه (٢/٧٥٣).

(٤) العرايا جمع العرية وهي ما عزل عن المساومة عند بيع النخل وقد رخص =

مما لم يحدثه إلا من نبغ من «نابغيهم»^(١) وهي مشابهة منهم لمنكري الأخبار.

فنقول لهم: قد أقمنا الدلالة على وجوب العمل بخبر الواحد وهذا قد استجمع شرائط الصحة، والقياس على التحقيق تقدير خبر فإن القائس يغلب على ظنه، إن ما نصبه علة، قد نصبه صاحب الشريعة علة، فالنص المصرح به أولى من خبر مقدر فافهمه واجتز به.

على أنا نقول: لا تحصيل لما قلتموه من الأصول فكل ما يثبت بدلالة شرعية فهو أصل فلا يبقى معهم إلا عدد الأصول. وستكلم على بطلان الاعتبار بها ثم نقول: فما وجه قبولكم لخبر نبذ التمر وخبر القهقهة؟ ولو اتبعت طرقهم لوجدتهم دارين لكل خبر صحيح، متسرعين إلى قول كل ضعيف وعند ذلك يهزون بأصول القياس وقياس^(٢)(٣) الأصول فيقولون: تركتم في مسألة المصرة أصول القياس، ونحن تركنا في القهقهة قياس الأصول. فيقال لهم: أصول القياس الكتاب والسنة والإجماع فأوضحوا لنا

= رسول الله ﷺ في بيع العرية النخل والنخلتين يأخذها أهل البيت بخرصها تمرأ يأكلونها رطباً وهذا استثناء من المزابنة المنهي عنها، والمزابنة بيع الثمر بالتمر. حديث العرايا أخرجه الجماعة وغيرهم. انظر صحيح البخاري (١٠٠/٩٩/٣)، وصحيح مسلم (١٨٣/١٠)، وأبو داود (٢٥١/٣)، والترمذي (٣٨٣/٣)، والنسائي (٢٦٨/٧)، وابن ماجه (٧٦٢/٢)، والموطأ (٤٢٦)، والدارمي (٢٥٢/٢).

(١) في الأصل نبغ من نانيتهم – ولعل الصواب المثبت المقصود.

(٢) هذا السطر مطموس كاملاً في الأصل.

(٣) نهاية (ق ١٩٣/ب).

مخالفتنا لشيء منها في مسألة المصرة. وهذا أوضح من أن يحتاج فيه إلى بيان والأولى أن «نشغل»^(١) كتابنا هذا بترهات من لا يحصل هذا الفن.

(٣١١) فصل

[١٧٩٤] إذا اقتصر على الاستدلال^(٢) وحكموا بصحتها ونحن نشير إليهما فأحدهما: التقسيم الصحيح. وذلك إذا كان في المسألة أقسام فإذا بين المستدل بطلان جميعها إلا القسم الذي يرتضيه فيثبت مقصوده.

قالوا: ومثال ذلك أن نقول في مسألة الصلح على الإنكار، المال المبذول لا يخلو أما أن يكون مقابلاً «للشيء»^(٣) أو لا يكون مقابلاً لشيء وباطلاً إلا يكون مقابلاً، فإنه لو كان كذلك لكان سبيله سبيل التبرعات والهبات. وقد اتفقوا على خلافه. فإذا كان مقابلاً للشيء، لم يخل أما أن يقابل الدعوى المجردة فيبطل، إذ لو جاز ذلك، لجازت المصالحة على دعوى حد القذف وإما أن يكون مقابلاً بالتحليف الذي يثبت للمدعي وذلك باطل. لأنهم قالوا بصحة الصلح في دعوى النكاح، وإن لم يصح عندهم فيها تحليف، فثبت إن المال المبذول، مقابل بالمال الذي ادعاه المدعي وأنكره المدعي عليه. وهو مال لم يثبت فيه «ملك»^(٤) المدعي، فيستحيل لزوم الاعتياض عنه، فهذا هو وجه في الاستدلال. وقد صححه أرباب الأصول ولم يتعرض له القاضي رضي الله عنه.

(١) كذا في الأصل — والظاهر «إن لا نشغل كتابنا هذا» . . .

(٢) كذا في الأصل — الكلام غير تام — والظاهر إن هنا سقطاً.

(٣) كذا في الأصل.

(٤) في الأصل «ملك» وهو سهو من الناسخ.

[١٧٩٥] فالصحيح في ذلك عندنا، على قياس أصوله أن نقول: إذا اشتملت المسألة على أقسام، فأوضح المسؤول إبطالها بأي من كتاب الله تعالى أو سنة من سنن رسول الله ﷺ أو تمسك في بعضها بالاتفاق، فيسوغ ذلك منه.

وأما إذا رام إبطاله ابتداء بضرب من الاعتبار، مثل أن يقول: لو كان مقابلاً بدعوى، لوجب أن يصح الصلح عن دعوى حد القذف، فمثل هذا الكلام لا يقع به الاستقلال في الاستدلال. وقد صححه معظم أرباب الأصول في الاستدلال.

وللخصم أن يقول: فما الجامع بين الدعوتين^(١) ثم إذا جمع بينهما فله مطالبته بتثبيت علة الأصل وكل ما يطالب المحرر به. فإن أراد الذين قالوا بتصحيح هذا الضرب في الاستدلال أن يجوزه لكل اعتبار يتمسك به في أقسام. فهذا سديد ولكنه تمسك بالقياس ولا يستقيم إنشاؤه منهم. وإن جوزوا الاستدلال به من غير تحرير فلا نرى ذلك «صحيحاً»^(٢) وهذا بين إذا تأملته. فهذا أحد الضربين في الاستدلال.

[١٧٩٦] والضرب الثاني الاستدلال بالأولى، فقد صححه معظم الأصوليين ومثاله: أن يقول المستدل في مسألة التيمم، إن التيمم لا يصح لصلاة الجنازة مع وجود الماء، إذا لم يصح التيمم خوفاً «أولى من صلاة الجماعة»^(٣) فلأن لا يجوز ذلك في صلاة الجنازة أولى.

(١) كذا في الأصل ولعل الصواب «الدعويين».

(٢) في الأصل «صحيح».

(٣) كذا في الأصل — وفيه اضطراب ولعل الصواب «إذا لم يصح التيمم خوفاً من فوات صلاة الجمعة».

وكما قال الشافعي، إذا وجبت الكفارة في القتل خطأ، فلأن تجب في العمد أولى. وهذا الضرب فيه نظر أيضاً. فإن للخصم أن يقول: لم زعمت إن التيمم إذا لم يجز لخوف/ فوات/ ^(١) وقت صلاة الجماعة فلا يجوز لخوف فوات صلاة الجنائز، فيطالبه بالجمع ويوجه عليه القوادح فلا يمنعه من ذلك مانع، فلم يستقل الأول في أن يكون دليلاً بل هو ضرب من الترجيح على ما نذكره إن شاء الله.

(٣١٢) القول في ترجيح العلل وطرقها

[١٧٩٧] اعلم، وفقك الله، إن الترجيح ^(٢) إنما يقع في الأمارات التي تقتضي غلبات الظنون، فإذا تعارضت منها علتان، فالمجتهد مكلف بأن يرجح إحداهما على الأخرى.

[١٧٩٨] والدليل/ ^(٣) على ثبوت الترجيح، هو الدليل على ثبوت أصل القياس فإن الذي عولنا عليه في إثباته إجماع الصحابة. وكلما علمنا تمسكهم بالأقيسة، فكذلك علمنا تعلقهم بترجيح بعضها على بعض بذكر وجوه الشبه

(١) زيادة من المحقق.

(٢) عرف الزركشي الترجيح بأنه تقوية إحدى الأمارتين على الأخرى بما ليس ظاهراً: (١/٢٥٩/٣)، ويفيد قوله «بما ليس ظاهراً» إن القوة لو كانت ظاهرة لم يحتج إلى الترجيح.

يلاحظ أن الإمام لم يذكر وجوه الترجيح استيعاباً فلم يتكلم على الترجيح بين الآيات أو الأخبار لا من ناحية الرواة والسند ولا من ناحية المتن – وإنما اقتصر كلامه من ناحية المدلول فقط وعنوانه يدل على إنه يقتصر على ترجيح العلل وطرقها. وهو كذلك.

(٣) نهاية (١/١٩٤).

وغيرها من ضروب الترجيح^(١) فإذا ثبت التمسك بأصل الترجيح. وقد أكثروها ونحن نشير إن شاء الله تعالى إلى جمل ترشد إلى أمثالها^(٢).

[١٧٩٩] فمن أقوى ما يقع به الترجيح أن تكون إحدى العلتين موافقة لكتاب الله تعالى أو سنة رسول الله ﷺ أو لقول صحابي، عند من يرى الاحتجاج بقول الصحابي.

ومما يقوى الترجيح به أن تكون إحدى العلتين منصوصة والأخرى مستنبطة بالاجتهاد.

ومما يقع به الترجيح انعكاس العلة. وهو أن ينتفي الحكم بانتفائها، فيغلب على القلب كون الحكم منوطاً به^(٣).

ومن ضروب الترجيح أن يكون الحكم أحد الأصلين ثابتاً قطعاً والحكم في الأصل الثاني مختلف فيه على الجملة وإن اتفق الخصمان فإنه محل اجتهاد والمجتهد لا يوازي التمسك بالقطع، فلو قال الخصم لخصمه، قد

(١) وبقریب من هذا استدلل إمام الحرمين في كتابه «البرهان» (١١٤٢/٢) على إثبات الترجيح.

(٢) راجع لمعرفة طرق الترجيح بين العلل على الجملة اللمع (ص ١١٨)، والتبصرة (٤٨١)، فما بعد والمحصل (٥٩٣/٢/٢) إلى نهاية الجزء والإبهاج (٢٣٧/٣) - (٢٤٦)، وإرشاد الفحول (٢٨٠)، والبرهان (١٢٥٨/٢ - ١٢٩٢)، والمستصفى (٣٩٨/٢) إلى نهاية الكتاب، والإحكام للآمدي (٣٦٥/٤) إلى آخر الكتاب.

(٣) انظر البحر المحيط (٢٧٨/٣ ب)، لأنه قد اشترط الإنعكاس في العلل فتكون هذه العلة مجمعاً على صحتها والأخرى ليست كذلك هكذا حكاه إمام الحرمين عن معظم الأصوليين إن الإنعكاس من الترجيحات المعتمدة قال وهو متجه على قولنا إن الإنعكاس دليل صحة العلة معنى البرهان (١٢٦٠/٢).

اتفقنا على حكم الأصل، فلا يقدح خلاف من خالف فيقال له. إنما وقع الترجيح بالقطع وعدم القطع، واتفقنا على حكم الأصل لا يلحقه بالقطعيات.

ومن ضروب الترجيح أن يكون أصل/ أحد/ ^(١) القائسين، ثابتاً من غير قياس وأصل قياس ثابتاً بقياس. فالذي ثبت أصله نصاً، أقوى وهذا يداني الذي فرغنا منه.

ومن ضروب الترجيح، أن يستنبط أثنان من مسمى بإسم مطلق في الشريعة فيخصص أحدهما الأصل المطلق في موارد استنباط العلة ولا يخصصه الثاني فالذي لا يخصص أولى.

وذلك نحو استنباط الشافعي من البر كونه مطعوماً واستنباط أبي حنيفة كونه مكيلاً. مع علمنا بأن هذه العلة تسوقه إلى الربا فيما لا يحصره الكيل. فهذا وجه قوي في الترجيح. ومن طرق الترجيح الأول كما قدمناه ^(٢).

ومنها أن تكون إحدى العلتين صفة محسوسة، والأخرى حكماً فمن الناس من زعم أن المحسوسة أولى ومنهم من زعم إن الحكم أولى. فإن المقصد من القياس الحكم. وإلحاق الحكم بالحكم أولى. وهذه مسألة اجتهد وكل مؤاخذ فيها بما يؤدي اجتهاده إليه.

ومنها أن تكون علة أحدهما بحيث لا يسبقها الحكم الذي ناط ^(٣) بها والعلة الثانية يسبقها حكمها وذلك نحو قولنا في ثبوت نجاسة الكلب حيوان

(١) زيادة من المحقق.

(٢) هكذا وردت هذه العبارة غير مفيدة لأي معنى ولعل هنا سقطا.

(٣) ناط بمعنى «علق».

نجس في حياته أو نجس السور، فلا يظهر جلده بالدباغ كالخنزير. فهذا مقدم على قول أصحاب أبي حنيفة، إذ قالوا: حيوان يجوز الانتفاع به. فإن حكم الدباغ قد يثبت قبل أن يبلغ مبلغ الانتفاع. فالعلة التي يساوقها الحكم، أولى وأظهر تأثيراً^(١) وهذا يداني ما^(٢) قدمناه من الترجيح بالانعكاس.

ومنها الترجيح بكثرة الأشباه، على ما قدمناه في أقسام القياس وإلا ظهر إنا وإن لم نجوز التمسك به ابتداءً، فيجوز الترجيح به.

ومنها أن تكون إحداهما مفسرة في مقصودها، والأخرى «مبهمة»^(٣) نحو أن نقول: أفطر بغير جماع، فلا تلزمه الكفارة، فهذا أولى من قول الحنفي أفطر بممنوع جنسه لما فيه من «الإبهام»^(٤).

ومنها أن تقتضي «إحدى»^(٥) العلتين النقل عن العادة، والأخرى «البقاء»^(٦) عليها فمن الناس من جعل الناقلة^(٧) أولى ومنهم من جعل

(١) وقد أتى بهذا المثال نفسه إمام الحرمين في «البرهان» ولكن في معرض آخر وترجمه بأن قال: إذا كانت إحدى العلتين نعم الأحوال — كعلة الشافعي في منع بيع الكلب فإنه اعتبر النجاسة — وكانت العلة الأخرى تختص ببعض الأحوال — كالانتفاع الذي تمسك به أبو حنيفة في جواز البيع — وهذا لا يجري في الجرو فقد قال قائلون تقدم العلة التي نعم الأحوال... إلخ البرهان (١٢٩١/٢).

(٢) في الأصل «مما».

(٣) في الأصل «منهمة».

(٤) في الأصل «إيهام».

(٥) في الأصل «أحد».

(٦) في الأصل «النفى».

(٧) في الأصل الناقلة وبه قال الغزالي في المستصفى (٤٠٠/٢)، والشيرازي في التبصرة (٤٨٣)، وأبو الخطاب من الحنابلة — انظر المسودة (٣٨٤).

المبقية^(١) أولى، ولكل قول وجه. ولا يبلغان القطع، لنظن فيه^(٢).

ومنها: أن يكون محل الاجتهاد عبادة يحتاط/^(٣) لها. فالتمسك بالعلة التي تتضمن الاحتياط أولى. ومنهم من قال: التمسك «بالتي»^(٤) توجب براءة الذمة أولى.

وعلى هذا اختلفوا في علتين توجب إحداهما «حداً»^(٥) والأخرى تدرأه فمنهم من قال: التي تدرأ الحد أولى، فإن الحدود تدرأ بالشبهات^(٦).

ومنهم من قال: التي تثبت أولى، لاشتغالها على زيادة حكم^(٧). ومنها أن تكون إحداهما حاضرة محرمة. والأخرى مبيحة.

فمنهم من جعل الحاضرة أولى^(٨) لاشتغالها على زيادة حكم، والأصح أن لا يقع بذلك ترجيح. فإن الحل حكم، كما أن التحريم حكم^(٩).

(١) في الأصل «المنفية» وهو قول الشافعية قاله في اللمع (١٢٠).

(٢) قال الغزالي وابن السمعاني وغيرهما إن الناقلة أولى لأنها أثبتت حكماً شرعياً – وفيه تفصيل راجع البحر المحيط (٣/ ٢٨٠ ب).

(٣) نهاية (ق ١٩٤ ب).

(٤) في الأصل «التي».

(٥) في الأصل «حد».

(٦) وبه قال أبو عبد الله البصري.

(٧) وبه قال عبد الجبار بن أحمد. انظر المسودة (٣٧٨)، وهناك رأي ثالث إنهما سواء.

وبه قال الحلواني وبعض الشافعية مثل الشيرازي في التبصرة (٤٨٥).

(٨) وهو قول بعض الشافعية وأبي الحسن الكرخي.

(٩) انظر البحر المحيط (٣/ ٢٧٣ أ و ب)، والبرهان (٢/ ١١٩٩)، والتبصرة (٤٨٤).

ومنها أن تكون إحداها متعدية والأخرى قاصرة. فقد اختلفوا في ذلك فمنهم من جعل المتعدية أولى، لاشتغالها على زيادة حكم^(١).

ومنهم من لم ير ترجيح المتعدية^(٢) وغلا بعض أصحابنا^(٣) فرجح القاصرة على المتعدية، من حيث لزمت أصلها، وهذا ساقط من الكلام.

ومنها أن تكون إحدى العلتين مستوعبة لأطراف المسألة. والأخرى مختصة ببعضها ويجمع ضرورياً من الترجيح «فصل»^(٤) واحد. وهو أن تشمل إحدى العلتين على زيادة حكم، فالمشتملة على الزيادة أولى عند بعضهم.

وأشار القاضي رضي الله عنه إلى أنه لا يقع بذلك الترجيح. فإن زيادة الحكم ليس من علم الصحة إذ المعلل مطالب بتصحيح علته. سواء انطوت على حكم أو على أحكام^(٥).

[١٨٠٠] ومما خاض فيه الخائفون كثرة الأصول. مثل أن تنطوي إحدى العلتين على أصول. وتنطوي الأخرى على واحد.

فمنهم من جعل كثرة الأصول بمنزلة كثرة الرواة في الحديث، وقد ذكرنا في ذلك اختلافهم. ومنهم من لم يرجح بكثرة الأصول. وهذا

(١) وهو قول الجمهور. انظر البحر المحيط (٣/٢٧٧/أ)، والبرهان (٢/١٢٦٥).

(٢) وهذا هو قول القاضي ووافقه إمام الحرمين في البرهان..

(٣) وهو الأستاذ أبو إسحاق. انظر المرجع السابق.

(٤) ظن الناسخ خطأ أنه فصل مستقل فكتبه مكبراً على عادته في مثل هذا الموضع ويدل هذا على جهل الناسخ.

(٥) في الأصل «وأحكام».

ما اختاره القاضي^(١).

فإن أعيان الأصول من الطريقة «الواحدة»^(٢) فلا شك فيه^(٣).

ولو قاس على أصل بوجه واحد، فكذلك لا يوجب ترجيحاً. فإن الدليل هو ما نصبه علة اتحد أو تعدد.

ثم الذين جعلوا عدد الأصول ترجيحاً، اختلفوا فيه إذا كثرت^(٤) تعدد الأوصاف أولى من التمسك بعدد الأصول.

فالأكثرون صاروا إلى عدد الأوصاف أولى «فإنها»^(٥) العلل. والأصول هي المحال التي تطلب منها العلل. فأنفس العلل أولى من محالها.

(١) انظر البحر المحيط (٣/٢٧٨/أ)، فقد نقل الزركشي عن القاضي في مختصر التقريب أنه قال: لعله الصحيح وقال إمام الحرمين في البرهان (٢/١٢٧٨) - وقد فصل القول فيه بأن قال - إن كان المعنى الجامع واحداً وكان مستنداً إلى أصول، فلست أرى الترجيح بكثرة الأصول والحالة هذه فإن الدلالة على الحكم هي المعنى وإنما يذكر الذاكر الأصل استثناساً به وأما من الوقوع في متسع الظنون مع العلم بأن مسالكها مضبوطة في الشريعة وهذا يحصل بأصل واحد، وليس عدد الأصول بمثابة عدد الرواة ولو استمكن القاييس من جوامع وكل جامع معنى مستقل مستند إلى أصل، ولم يتمكن الخصم إلا من معنى واحد فلا شك أن من كثرت معانيه مع الاستواء في الرتب مقدم لكثرة الدلالات، وهذا الآن يناظر كثرة الرواة. اهـ.

(٢) في الأصل «الواحد».

(٣) هكذا وردت هذه العبارة وهي غير واضحة في مرادها.

(٤) يظهر أن هنا سقط سطر كامل قد يكون هكذا «الأوصاف» فمنهم من جعل تعدد الأصول أولى من التمسك بعدد الأوصاف ومنهم من جعل... .

(٥) المثبت من الهامش وفي الصلب «فإن».

[١٨٠١] ومما خاضوا فيه أن إحدى علتين إذا كانت مركبة من أوصاف والأخرى ذات وصف^(١) فالأكثر صاروا إلى أن ما يتحد وصفه أولى لأنه يقل فيه الاجتهاد وتكثر فروعه. فينطوي على زيادة الحكم، ويضاهي علل العقل^(٢).

ومنهم من قال: لا فرق بينهما ولعله الصحيح. فإن سبيل العلل السمعية سبيل الأمارات ويجوز تقدير وصفين أمانة. كما يجوز ذلك في الوصف الواحد.

وأما زيادة الحكم فقد ذكرنا أنه لا معلول عليه. وأما مضاهاة العلل العقلية فلا أصل له فإن السمعية لا تضاهي العقلية قط. فتدبر ذلك. ومن الناس من قدم المركبة على ذات وصف. وهذا بعيد جداً^(٣).

[١٨٠٢] ومما اختلفوا فيه أن يكون لفظ عام عن صاحب الشريعة، واشتملت المسألة على علتين إحداهما مخصصة، والأخرى «مبقية»^(٤) للعموم فمنهم من جعل المخصصة أولى ومنهم من جعل المستديمة للعموم أولى. وهذا هو الأولى عندنا. فإنها تتضمن تبقية ظاهر على حقيقته^(٥).

(١) ذات وصف واحد، وقد يعبر عنه بالسيطة.

(٢) وهو قول الآمدي في الإحكام (٣٧٥/٤)، وعلله بأنه أقرب إلى الضبط وأبعد عن الخلاف.

(٣) انظر الإبهاج (٢٣٩/٣)، والبحر المحيط (٢٧٨/٣).

(٤) في الأصل «مبينة» وهو خطأ ويشبه أن يكون «مبينة».

(٥) وقد نقل الزركشي هذا الرأي للقاضي في البحر المحيط (٢٨١/٣).

قال القاضي في التقريب فليل يجب ترجيح المبقية للعموم لأنه كالنص في وجوب استغراق الجنس ومن حق العلة أن لا ترفع النصوص فإذا أخرجت ما اشتمل عليه =

[١٨٠٣] ومما خاضوا فيه أيضاً أن تشتمل إحدى العلتين على إيجاب والأخرى على نذب. فمنهم من قال: الموجبة أولى، لاشتغالها على زيادة^(١). وهذا فيه نظر. فإننا ذكرنا أن الاشتغال على زيادة لا يرجح به على الوجوب ليس معنى النذب وزيادة^(٢) بل هو حكم على حياله كالنذب^(٣).

[١٨٠٤] ومما يذكر في الترجيح أن تتضمن/ ^(٤) إحدى العلتين النقل عن حكم العقل، عند من يرى أن الأحكام قبل ورود الشرائع على حل أو حظر. فمنهم من جعل «النافلة»^(٥) أولى. ومنهم من جعل المبقية أولى. وهذا فاسد. لما ندل عليه أن من الأحكام/ ما^(٦) لا يستدرك قبل ورود الشرائع عقلاً.

واعلم أن طرق الترجيح لا تنحصر. فإنها تلويحات «تجول»^(٧) فيها الاجتهادات، ويتوسع فيها من توسع في فن الفقه.

= العام كانت مخالفة للأصول التي يجب سلامتها عنه وذهب الجمهور إلى أن المخصصة له أولى لأنها زائدة. وانظر المستصفي (٤٠٣/٢).

- (١) وهو قول أبي الخطاب من الحنابلة. انظر المسودة (٣٨٤).
- (٢) كذا العبارة مضطربة وقد يكون المراد إن الوجوب ليس معناه النذب والزيادة أو تكون صحة العبارة هكذا «على أن الوجوب ليس معناه النذب وزيادة».
- (٣) زيادة البحر المحيط (٣/٢٧٤/أ) فقد نقل كلام القاضي مقتضياً ونصه — فإن في الوجوب قدراً زائداً على النذب والأصل عدمه.
- وهكذا ورد في الإبهاج (٣/٢٣٥).

(٤) نهاية (ل ١٩٥/أ).

(٥) في الأصل «النافلة».

(٦) زيادة من المحقق.

(٧) في الأصل «يحول» بدون إعجام.

كتاب الاجتهاد^(١)(٢)

(٣١٣) القول^(٣) في تصويب المجتهدين وذكر وجوه الخلاف فيه^(٤)

[١٨٠٥] اعلم، وفقك الله، أن ما «يجري»^(٥) فيه كلام العلماء ينقسم إلى المسائل القطعية وإلى المسائل «المجتهدة»^(٦) العارية «عن»^(٧) أدلة القطع.

(١) ت : المجتهدين .

(٢) لم يذكر المؤلف رحمه الله معناه اللغوي والاصطلاحي وأرى من تمام الفائدة أن أورد هنا موجز القول في ذلك الاجتهاد افتعال من الجهد وهو المشقة ويلزم من ذلك أن يختص هذا الاسم بما فيه مشقة لتخرج عنه الأمور الضرورية التي تدرك ضرورة من الشرع . وفي الاصطلاح بذل الوسع في نيل حكم شرعي عملي بطريق الاستنباط . انظر البحر المحيط للزركشي (٣/٢٨١/ب) بتصرف وحكمه فرض كفاية قاله الشهرستاني في الملل والنحل نقلاً عن الزركشي . انظر (٣/٢٨١/ب)، ثم (٣/٢٨٤/ب) .

(٣) ت : وذكر القول .

(٤) مابين المعكوفتين سقط في ت .

(٥) ت : يحوى .

(٦) ت : الاجتهادية .

(٧) ي : «على» .

[١٨٠٦] / فأما المسائل القطعية فتتقسم إلى العقلية والسمعية/ ^(١)
 فأما العقلية «فهي» ^(٢) التي تنتصب فيها أدلة القطع على الاستقلال وتفضي
 إلى المطلب من غير افتقار إلى تقدير الشرع، وذلك معظم مسائل العقائد
 نحو/ إثبات حدث العالم، و/ ^(٣) إثبات المحدث و«قدمه» ^(٤) وصفاته،
 وتبيين تنزيهه عما تلزم فيه مضاهاة الحوادث، وإثبات القدر وإثبات جواز
 الرؤية، وإبطال القول بخلق القرآن، وتحقيق «قدم» ^(٥) الإرادة. إلى غير
 ذلك من الأصول.

وأما الشرعية فكل مسألة، تنطوي على حكم من أحكام التكليف مدلول
 «عليها» ^(٦) بدلالة قاطعة، من نص أو إجماع.

[١٨٠٧] وقد اختلفت «عبارات» ^(٧) أصحابنا، إذ سئلوا عن تحديد
 مسائل الأصول.

فذكر القاضي رضي الله عنه، عبارات في مصنفاته، فقال في بعضها:
 حد الأصل «ما لا يجوز» ^(٨) ورود التعبد فيه إلا بأمر واحد. فيندرج تحت هذا
 الحد مسائل الاعتقاد. وتخرج عنه مسائل الشرع أجمع قطعياً ومجتهداً.

(١) ما بين المعكوفتين سقط في «ت».

(٢) سقط في «ي».

(٣) ما بين المعكوفتين سقط في ت.

(٤) ت : «مقدمة».

(٥) ي : قديم.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت : «عبارة» مفرداً.

(٨) ي : «فلا يجوز».

وقال مرة أخرى: حد الأصل: ما يصح من الناظر العثور فيه على العلم من غير تقدير ورود الشرع^(١) وزينت^(٢) في هذا الكتاب ما ذكره في كتبه. وقال: لا ينبغي أن يحد بها وأمثالها أصول الدين. «إذ»^(٣) يدخل عليها^(٤) وجوب معرفة الله تعالى ومعرفة صفاته، وجوب معرفة النبوة. «وجوب»^(٥) معرفة هذه الأصول، من أصول الدين. فلا سبيل إلى إلحاق هذا القبيل بمسائل الفروع. مع علمنا بأن الوجوب لا يثبت إلا شرعاً فبطل من هذا الوجه حصر مسائل الأصول في العقلية / وكذلك يجوز تقدير نسخ وجوب المعرفة عندنا/^(٦) لأن ما ثبت أصله بالشرع يجوز فيه تقدير النسخ.

فالحد الصحيح الذي عول عليه فيما هو من أصول الدين أن قال: كل مسألة يحرم الخلاف فيها مع استقرار الشرع / ويكون معتقد خلافه جاهلاً، فهي من الأصول سواء استندت إلى العقلية، أو لم تستند إليها/^(٧).

(١) انظر المقدمة الأولى من كتاب الموافقات للشاطبي (٣١/١) فإنه تعرض لبيان مذهب القاضي في الأصول.

(٢) ي : زين.

(٣) ي : «و».

(٤) ي : «عليه».

(٥) ي : فوجوب.

(٦) ما بين الخطين المنحرفين مثبت من «ت» وفي «ي» وكذلك تجوز تقدير المعرفة عندنا.

(٧) ما بين الخطين المنحرفين مثبت من «ت» وفي «ي» هكذا «ولكون يعتقد خلافه جاهل فهو من الأصول سواء استند إلى العقلية أو لم يستند إليها».

[١٨٠٨] فإن قال / قائل : فالعقليات التي يتكلم فيها أرباب الكلام، ويقع الاستقلال بذواتها/ ^(١) في العقائد، تعد من الأصول، ولا يتحقق فيها تحريم الخلاف.

قلنا: إن كانت «منوطة» ^(٢) بقاعدة/ ^(٣) من قواعد الدين. فإن كانت من الدقائق فيحرم الخلاف فيها. وإن كانت لا تتعلق بشيء من القواعد فلا تعد من أصول الدين. وإنما ^(٤) اعتبارنا ^(٥) بأصول الدين.

[١٨٠٩] فإذا عرفت ما هو «الأصل» ^(٦) فلا تقل فيما هذا سبيله إن كل مجتهد مصيب بل المصيب واحد ومن عداه جاهل مخطيء. وهذا ما صار إليه كافة الأصوليين ^(٧)،

(١) ما بين الخطين لم يرد في «ت».

(٢) ت : منوطة.

(٣) نهاية (ق ١/١) في «ت».

(٤) ي : «فإن».

(٥) في ي «اعتناونا».

(٦) ت : «من الأصل».

(٧) ي : الكافة «هكذا أورد ناسخ «ي» في كثر من المواضع هذه اللفظة محلاة بالألف واللام وتبين بمقارنة النسخ إن هذا لن يكون من عمل الإمام المصنف. لأن أسلوبه أرفع من أن يزل بهذا اللحن لأن هذه اللفظة لا تستعمل إلا منصوبة على الحال نصباً لازماً على الصحيح الفصيح وفي التزليل العزيز: ﴿وَقَتِّلُوا الْمُشْرِكِينَ كَافَّةً كَمَا يُقْتَلُونَكُمْ كَافَّةً﴾، ومن شعر عبد الله بن رواحة «فسرنا إليهم كافة في رحالهم جميعاً علينا البيض لا نتخضع» وخفف فاء «كافة» للضرورة الشعرية. انظر المعجم الوسيط (٢/٧٩٨)، الصحاح للجوهري (٤/١٤٢٢)، أيضاً المنجد (٦٨٩).

إلا عبيد الله بن الحسن العنبري^(١). فإنه ذهب إلى أن كل مجتهد مصيب في الأصول كما أن كل مجتهد مصيب في الفروع.

[١٨١٠] ثم اختلفت «الرواية»^(٢) عنه فقال في أشهر/^(٣) الروايتين: أنا أصوب كل مجتهد في الدين تجمعهم الملة، و «أما»^(٤) الكفرة فلا يصوبون.

وغلا بعض الرواة عنه [نصوب]^(٥) الكافة من المجتهدين دون الراكنين إلى «البدعة»^(٦) والمعرضين عن أمر الاجتهاد^(٧).

وحقيقة مذهبه تبين في الخلاف^(٨).

(١) هو عبيد الله بن الحسن بن الحصين العنبري القاضي محدث فقيه أخرج له مسلم حديثاً واحداً ولد سنة (١٠٥هـ)، وولى قضاء البصرة سنة (١٥٧هـ) إلى أن توفي سنة (١٦٨هـ)؛ له ترجمة في تهذيب التهذيب (٨/٧)، وتقريب التهذيب (٥٣١/١)، والميزان (٥/٣)، وتاريخ بغداد (٣٠٦/١٠)، وطبقات الشيرازي (٩١)، والإعلام (٣٤٦/٤).

(٢) ت : «الرويات».

(٣) نهاية ل (١٩٥/ب) في ي.

(٤) ي : فأما.

(٥) سقط في «ي».

(٦) ي : «الدعة».

(٧) ي : «على أصل».

(٨) انظر في هذا الصدد المستصفي (٣٥٩/٢)، وقد وقع خطأ في اسمه في المستصفي حيث قال عبد الله بن الحسن وهو عبيد الله بن الحسن. ونقل ابن برهان عن الجاحظ قوله عن مذهب العنبري كل ما يتعلق بخلاف أهل الملل لنا، فهو مما يعتقد أن الحق فيه في جهة واحدة والمخالف مبطل قطعاً، كمخالفة اليهود والنصارى والمجوس. =

فهذا / بيان^(١) / أحد القسمين وهو^(٢) مسائل الأصول.

[١٨١١] فأما مسائل الفروع فنذكر حدها أولاً.

وأصح ما يقال فيها أن نقول: كل حكم «في»^(٣) أفعال المكلفين، لم تقم عليه دلالة عقل ولا «ورد»^(٤) في حكمه المختلف فيه، دلالة سمعية قاطعة فهو من الفروع.

= أما الخلاف الجاري بين أهل الملل، كالمعتزلة والخوارج وغيرهم فإنه يزعم أن الحق في جهة واحدة، غير إن المخطيء معذور فيما أخطأ. واحتج على ذلك بأن كلا منهم إنما قصد بما صار إليه تعظيم الله تعالى، ولم يكلف إلا ذاك. ولم يجب عليهم درك الحقيقة فمن نفى الجهة، فقد قصد تعظيم الله تعالى عن سمات الحدث، ومن أثبت الجهة عظم النبي ﷺ بما ورد عنه من الظواهر، وأنكر تأويلها. ورأى ما ليس في جهة فهو معذور فما حمله على ذلك إلا طلب رضا الله تعالى فهو معذور وأجاب ابن برهان عن قوله هذا إن كان يعتمد على أن كلا منهم يقصد رضا الله تعالى فيلزمه أن لا يكفر اليهود والنصارى ثم قال وإن كان يزعم أنني لا أضللهم لأنه لم ينقل عن الرسول ﷺ تضليلهم فقد أبعد. ذلك أنه قد تواترت الأخبار عن النبي ﷺ في لعن القدرية وذمهم وكذلك ما زال أصحاب النبي ﷺ متشددين على أصحاب البدع غير مصوبين لمتحليها بخلاف ما فعلوا في مسائل الفروع. انظر الوصول إلى الأصول (٣٣٨/٢)، والمعتمد (٩٨٨/٢)، والمحصول (٤١/٣/٢)، وإرشاد الفحول (٢٥٩)، واللمع (١٢٩)، والتبصرة (٤٩٦)، والمسودة (٤٩٥)، والبرهان (١٣١٦/٢)، الإحكام (٢٣٩/٤).

(١) سقط في «ي».

(٢) ي : «هي».

(٣) ي : «من».

(٤) ي : «رد».

[١٨١٢] «فإن»^(١) اختلفت فيه العلماء في «مباينة»^(٢) اجتهداهم، فما حكمهم في التصويب والتخطئة؟ فأما نفاة القياس فقد قطعوا، بأن المصيب واحد «عينوه»^(٣).

وزعموا أن من أخطأ الحق المعين فهو مأثوم مأزور^(٤)! ولم يقل «بهذا»^(٥) المذهب من القائسين / إلا/^(٦) الأصم^(٧) وبشر المريسي^(٨) فإنهما زعما أن المصيب واحد وأن المطلوب واحد^(٩) ومن تعداه

(١) ي : «فإذا».

(٢) ت : «مثابة».

(٣) ت : وعينوه بزيادة الواو.

(٤) كذا في الأصل والقياس «موزور» مأخوذ من وزر يوزر وزراً وزرة ركب الوزر أو رمى به فهو موزور. انظر المعجم الوسيط (٢/١٠٤٠).

(٥) ي : «فهذا».

(٦) سقط في «ي».

(٧) الأصم هو أبو بكر عبد الرحمن بن كيسان الأصم من كبار المعتزلة ذكره القاضي عبد الجبار الهمداني في طبقاتهم وقال: كان من أفصح الناس وأفقههم وأورعهم وعرف عنه التحامل على أمير المؤمنين علي رضي الله عنه. وكان أبو علي لا يذكر أحداً في تفسيره إلا الأصم. أخذ عنه ابن علي وغيره. انظر لسان الميزان (٣/٤٧٢)، وطبقات المعتزلة (٦٥)، وطبقات المفسرين للداودي (١/٢٦٩).

(٨) هو بشر بن غياث المريسي نسبة إلى مريس قرية في بلاد النوبة بمصر كان جهمياً من كبار شيوخ المعتزلة توفي سنة (٢١٦)، أو بعدها له ترجمة في وفيات الأعيان (١/١٣٣)، وشذرات الذهب (٢/٤٤)، البداية والنهاية (١٠/٢٨)، النجوم الزاهرة (٢/٢٢٨)، طبقات الفقهاء (١١٧).

(٩) سقط في «ي».

مأثوم^(١).

[١٨١٣] وصار كافة العلماء إلى نفي الإثم والحرَج في مسائل الفروع. واختلفوا بعد ذلك في التصويب.

[١٨١٤] فأما الشافعي رحمه الله، فليس له في المسألة نص على التخصيص لا نفياً ولا إثباتاً. ولكن اختلفت النقلة عنه «و»^(٢) المستنبطون من قضايا «كلامه»^(٣).

فذهب الأكثرون إلى أنه يقول: المصيب واحد.

ثم اختلف هؤلاء. فذهب بعضهم إلى أنه كان يقول: المجتهد كلف الاجتهاد والعتور على الحق، ونصب له الدليل المفضي إلى العلم بما كلف فإن أصابه فله أجران. وإن أخطأه فالوزر محطوط عنه لغموض الدليل.

وإلى هذا «المذهب»^(٤) صار معظم القائلين بأن المصيب واحد.

وذهب آخرون إلى أن الحق لا دليل عليه يفضي «إلى العلم»^(٥) به ولكنه كالشيء «المكنون»^(٦) يتفق العتور عليه، ويتفق تعديه. وليس على

(١) انظر في هذا الموضوع المستصفى (٢/٣٦١)، وقد ذكر فيه قائلاً آخر بهذا الرأي وهو ابن علية والوزر عندهم على درجات فالمخطيء قد يكفر كما في أصل الإلهية والنبوة وقد يفسق كما في مسألة الروية وخلق القرآن وقد يقتصر على مجرد التأثيم كما في الفقهيات.

(٢) «و» لم ترد في «ي».

(٣) ت : «كلامهم».

(٤) ليس في «ي».

(٥) سقط في «ي».

(٦) ت : المظنون.

العلم به دليل .

ثم اختلف هؤلاء . فذهب بعضهم إلى أن العثور عليه مما يجب /^(١) على المكلف وإن لم يكن عليه دليل يفضي إلى العلم .

وذهب آخرون إلى أن العثور «عليه»^(٢) ليس بواجب . وإنما الواجب الاجتهاد وهذا حقيقة مذهب من يقول «إن»^(٣) كل مجتهد مصيب في اجتهاده^(٤) .

[١٨١٥] وأما أبو حنيفة فقد اختلفت الرواية عنه . والذي يصح عنه أنه كان يقول: كل مجتهد مصيب في اجتهاده، وأحدهم عاثر على الحق والباقون مخطئون فيه، وكلهم على الصواب في الاجتهاد^(٥) .

[١٨١٦] قال القاضي رضي الله عنه والذي توضح^(٦) عندنا من فحوى كلام الشافعي رضي الله عنه القول «بتصويب»^(٧) المجتهدين . وقد نقل ذلك

(١) نهاية (ق ١/ب) في «ت» .

(٢) سقط في «ت» .

(٣) لم يرد في «ي» .

(٤) إذا حقيقة مذهب «كل مجتهد مصيب في اجتهاده» هي أن الحق لم ينصب عليه دليل يفضي إلى العلم به وإنما هو كالشيء المكنون يتفق العثور عليه، كما يتفق التعدي عنه، والعثور ليس حتماً وإنما الواجب الاجتهاد .

(٥) الإمام أبو حنيفة رحمه الله ممن يقول إن المجتهد يخطئ ويصيب هذا ما قرره البزدوي في أصوله . انظر كشف الأسرار (٤/٢٤)، وأصول السرخسي (٩١/٢)، فما بعد .

(٦) ليس في «ت» .

(٧) مكرر في «ت» .

بعض أصحاب الشافعي عنه صريحاً، وعد نصوصاً منبئة عما «قال»^(١).
والصحيح من مذهب الشافعي أن المصيب واحد^(٢).

[١٨١٧] وذهبت طائفة من العلماء إلى أن المجتهد مأمور بطلب
الأشبه. وإليه صار محمد بن الحسن^(٣) وأبو يوسف^(٤) وابن شريح^(٥) في
إحدى الروايتين عنه.

ولا يتبين الأشبه إلا بتفصيل. وسنفرد فيه باباً.

فهذه جملة المذاهب التي عدت القول بتصويب المجتهدين اجتهاداً وحكماً.

[١٨١٨] وما صار إليه المعتزلة قاطبة أن كل مجتهد مصيب اجتهاداً
وحكماً. ومال شيخنا^(٦) رضي الله عنه إلى ذلك. وهو اختيار القاضي رضي

(١) ي: «قال».

(٢) يبدو أن هذا التقرير من إمام الحرمين. وهو موافق لما في الرسالة (٤٨٧) فما بعد.
وإبطال الاستحسان على هامش الأم (٤٧٤/٧).

(٣) هو محمد بن الحسن بن فرقد الشيباني صحب أبا حنيفة وعنه أخذ الفقه ثم عن
أبي يوسف وسمع من مالك والشافعي وغيرهم أشتهر بالتبحر في الفقه والأصول
واللغة العربية. صنف الكتب الكثيرة منها الجامع الكبير والجامع الصغير وغيرهما.
توفي سنة (١٨٦)، الفتح المبين (١/١١٠).

(٤) هو يعقوب بن إبراهيم بن حبيب الأنصاري أبو يوسف القاضي ولد بالكوفة سنة
(١١٣)، أخذ الفقه عن أبي حنيفة. تولى القضاء بدعوة الخليفة المهدي وكان له
حظوة فائقة عند الرشيد. من مؤلفاته كتاب الخراج توفي سنة (١٨٢هـ).

(٥) ت: ابن شريح.

(٦) لعله يقصد بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري فإنه من المصوبة. انظر البرهان
(١٣١٩/٢) فإنه قد صرح هناك بقوله «صار القاضي وشيخنا أبو الحسن إلى تصويب
المجتهدين».

الله عنه وكل من انتمى إلى الأصول. إلا الأستاذ أبا إسحاق^(١) فإنه صار إلى أن المصيب واحد.

وحكى الطبري^(٢) في ذلك عن ابن فورك^(٣) والذي عندنا أنه كان يقول بتصويب المجتهدين.

[١٨١٩] «ونحن»^(٤) الآن نرد على العنبري أولاً ثم نذكر شبه القائلين بأن المصيب واحد ونتفصى عن/^(٥) جميعها ثم نذكر أدلتنا^(٦) ثم نفرّد بعد

(١) هو الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني، مرت ترجمته.

(٢) لعله يقصد به أبا الطيب الطبري — طاهر بن عبد الله بن طاهر بن عمر القاضي (م ٤٥٠).

(٣) هو محمد بن الحسن بن فورك كان فقيهاً متكلماً أصولياً أديباً نحويّاً واعظاً له تصانيف في أصول الدين وأصول الفقه ومعاني القرآن توفي سنة (٤٠٦).

(٤) ي: فنحن.

(٥) نهاية (ل ١٩٦/أ) في ي.

(٦) قد نبه إمام الحرمين في البرهان على حقيقة هذا الخلاف فقال: وفي الحقيقة ينول الخلاف إلى لفظ إذ لا يستجيز مسلم تأييم مجتهداً. وإذا ارتفع التأييم وحصل الاتفاق على إن كلا يعمل بغلبة ظنه. لم يبق للخلاف أثر. البرهان (١٣٢٦/٢) وينظر لمزيد التفصيل، المعتمد (٩٤٩/٢)، والوصول إلى الأصول (٣٤١/٢)، والتبصرة (٤٩٨)، والبرهان (١٣١٩/٢)، والمسودة (٤٩٧)، واللمع (١٣٠)، والمحصول (٤٧/٣/٢)، والأحكام (٢٤٦/٤)، والمستصفى (٣٦١/٢)، والمنحول (٤٥٣٤)، وإرشاد الفحول (٢٦١)، وجمع الجوامع (٤٢٩/٢)، وفواتح الرحموت (٣٨٠/٢)، بذيل المستصفى وتيسير التحرير (٢٠١/٤) التفتازاني والجرجاني على مختصر ابن الحاجب (٢٩٤/٢) ونزهة الخاطر على روضة الناظر (٤١٤/٢)، والبحر المحيط للزركشي (٢٩٥/٣)، ونفائس الأصول (٣/١٦٤/ب).

ذلك ثلاثة أبواب :

أحدها : في الرد على من قال : كل مجتهد مصيب في اجتهاده .

والثاني : في القائلين بالأشبه .

والثالث : في القول بالتخيير ، مع تصويب المجتهدين .

(٣١٤) مسألة في الرد على العنبري

حيث قال بتصويب المجتهدين في مسائل الأصول

[١٨٢٠] فنقول : لا تخلو من أحد أمرين في المختلفين في نفي

الصفات وإثباتها والقول «بخلق»^(١) القرآن وقدمه ، وغيرهما من مسائل الأصول .

إما أن تقول : كل واحد من المذهبين حق وهو علم ثابت متعلق بالمعلوم على ما هو به فإن قال ذلك ، فهو خروج منه إلى السفسطة ، وترك الضروريات^(٢) وجحد البدائه .

فإننا نعلم بضرورة العقل استحالة كون الشيء قديماً «حادثاً»^(٣) ثابتاً منفيّاً ، جائزاً مستحيلّاً . فبطل المصير إلى هذا القسم . وتبين أن أحد المجتهدين هو العالم بحقيقة ما فيه الكلام ، والثاني جاهل .

وإن زعمت أن كل مجتهد مصيب في الأصول تعني أنه لم يكلف/^(٤) إلا الاجتهاد فأما العثور على الحق ، فلم يتعلق به التكليف لصعوبة مدركه

(١) ت : «في خلق» .

(٢) ي : «الضرورات» .

(٣) ي : «حديثاً» .

(٤) نهاية (ق ٢/أ) في «ت» .

واختلاف «الأمارات»^(١) وغموض طرق الأدلة فإن سلك هذا المسلك في القول بالتصويب، وقال مع ذلك بطرد مذهبه في الكفر، فقد انسل «من»^(٢) الدين. حيث عذر «الكفرة»^(٣) في الإصرار على الكفر.

[١٨٢١] فإن قال ذلك في الذين تجمعهم الملة، كان الكلام عليه من

وجهين:

أحدهما أن نقول: ما الذي حجرك عن القول بأن المصيب واحد؟ فإن تمسك بغموض الأدلة قليل له - فالكلام في النبوات والإحاطة بصفات المعجزات، وتمييزها من «المخاريق»^(٤) والكرامات «أغمض»^(٥) عن العارفين بأصول الديانات من الكلام في القدر وغيره مما «يختلف»^(٦) فيه أهل الملة، فهلا عذرت الكفرة بما ذكرت؟

وهذا ما لا محيص له عنه.

والوجه الآخر من الكلام أن نقول: مما خاض فيه أهل الملة القول بالتشبيه - تعالى الله «عن ذلك»^(٧) علواً كبيراً - والقول بخلق القرآن «إلى غير ذلك»^(٨) مما يعظم خطره.

(١) في الأصل ما يشبه «الاراء» وما أثبتته قد يكون في محله.

(٢) ت: عن.

(٣) «الكفار».

(٤) ت: المخارق.

(٥) ي: «يغمض».

(٦) ت: يختلف.

(٧) ي: «عنه».

(٨) ي: وغير ذلك.

وقد أجمع المسلمون قبل العنبري على أنه يجب على «المسلم»^(١) إدراك «بطلان»^(٢) القول بالتشبيه، ولا يسوغ الاضراب عن معرفة هذا وأمثاله من أصول الحقائق. وما قال أحد ممن مضى وبقي إنه لا تجب معرفة العقائد على الحقيقة، بل قالوا قاطبة، بأن معرفة العقائد واجبة على كل مكلف، وهذا ما لا سبيل إلى رده. فبطل «ما قاله»^(٣) من كل وجه.

وقد ذكرنا في خلال الكلام ما عليه معول الرجل.

مسألة (٣١٥)

في تصويب المجتهدين في الفروع

[١٨٢٢] «و»^(٤) قد قدمنا ذكر المذاهب، و«ها»^(٥) نحن الآن نذكر شبه القائلين بأن المصيب واحد. فمما سبق إلى التمسك به الفقهاء «الذين»^(٦) لا يحصلون حقائق الأصول «أن»^(٧) قالوا: إذا اختلف العلماء في تحليل وتحريم، فلو قلنا: إن كل واحد منهما مصيب، كان ذلك محالاً من القول وجمعاً بين متنافيين، فإن الشيء الواحد يستحيل «أن يكون»^(٨) حلالاً حراماً.

(١) ي: «المرء».

(٢) ت: «إبطال».

(٣) ي: ما قالوه.

(٤) لم يرد في ي.

(٥) لم يرد في ي.

(٦) ي: «الذي».

(٧) ت: «بأن».

(٨) ت: كونه.

وأطنبوا فيه . والذي ذكرناه، يؤدي إلى مقصودهم^(١) .

«فيقال»^(٢) لهم^(٣) : أول ما «فتحتم»^(٤) به كلامكم^(٥) غلط . فإن العين الواحدة لا تحل ولا تحرم «إذ التحليل والتحريم لا يتعلقان بالأعيان»^(٦) وإنما يتعلقان بأفعال المكلفين، فالمحرم فعل المكلف في العين والمحلل فعله فيه . فهما إذاً شيان حرم أحدهما وحل الثاني فهذا وجه لمفاتحتهم^(٧) بالكلام .

[١٨٢٣] على أنا نقول: لو تتبعناكم، فإنما المتنافي أن يحرم الشيء ويحلل على الشخص الواحد في الحالة الواحدة . وليس هذا سبيل المجتهدين . فإن كل مجتهد مؤاخذ باجتهاده، وتنزلت العين الدائرة «في النفي والإثبات»^(٨) / ^(٩) بينهما مع اختلاف اجتهديهما منزلة العين المملوكة بين مالكها / وغير مالكها، وهي محللة محرمة على غيره وكذلك الميئة بين المضطر والمختار/^(١٠) فهذا أكثر «من»^(١١) أن يحصى . فبطل

(١) ي: مقصدهم

(٢) ت: والذي يقال .

(٣) لم يرد في «ي» .

(٤) ي: «فاتحهم» .

(٥) ساقط في «ي» .

(٦) ت: «والترحيم يتعلق بالأعيان» .

(٧) نهاية (١٩٦/ب) في ي .

(٨) لم يرد في «ي» .

(٩) نهاية (٢/ب) في ت .

(١٠) ما بين الخطين ساقط في ت .

(١١) ت: «بين» .

«ادعاء»^(١) التناقض .

[١٨٢٤] وربما يفرض من قال إن المصيب واحداً صوراً في «عين»^(٢) دعوى التناقض ونحن نذكر ما يقع به الاستقلال حتى «نستدل بطرق الجواب منها على أمثالها»^(٣) .

فمما تمسكوا به أن قالوا: «إذا قال للمرأة زوجها»^(٤) في حال الغضب وسألته^(٥) الطلاق أنت بائن والزوج شافعي، يعتقد أن الطلاق لا يقع بذلك والمرأة حنفية، تعتقد وقوع الطلاق .

«قالوا»^(٦): فإذا زعمتم أن كل واحد منهما مصيب، ولعلمهما كانا مجتهدين . فالجمع بين «القول»^(٧) بتصويبهما وتصويبه، يقتضي الجمع بين التسليط على الاستمتاع، والمنع منه .

فإن الرجل متسلط على قضية اجتهاده على الاستمتاع . ومن موجب اعتقاده أنه لا يجوز «لها أن تمنعه»^(٨) استمتاعاً مباحاً منها له، ومن موجب اعتقادها التحريم ووجوب الامتناع وهذا متناقض جداً .

(١) لم يرد في ت .

(٢) لم يرد في «ي» .

(٣) في ي مكان هذه العبارة ورد هكذا «حتى يستقل الجواب فيهما بأمثالها» .

(٤) ت : «إذا قالت المرأة لزوجها» .

(٥) ي : مسلة .

(٦) لم يرد في ت .

(٧) سقط في ت .

(٨) ي : «له أن يمنع» .

«فأول»^(١) ما نفاتحهم به، أن نقول: «فأنتم»^(٢) معاشر القائلين بأن المصيب واحد لا سبيل لكم إلى إن «تنزل»^(٣) المرأة على قوله، أو ينزل الرجل على قولها، فإنكم «لا تعينون»^(٤) في الظاهر المصيب منهما فما وجه جوابكم، إذا عنت هذه الحادثة فكل ما قدرتموه جواباً ظاهراً في «حقهما»^(٥) فهو حكم الله تعالى / عندنا ظاهراً وباطناً.

فإن زعموا أن الأمر بينهما يوقف إلى أن يرفعا إلى حاكم، فيقضي عليهما بموجب اعتقاده قلنا: فالوقف قبل الرفع حكم الله تعالى عليهما قطعاً. وإذا رفعا إليه، فما حكم به القاضي، فهو حكم الله تعالى/^(٦) قطعاً وإن زعموا أن المرأة مأمورة بالامتناع جهدها، والرجل مباح له «الطلب للاستمتاع»^(٧) وإن أدى إلى قهرها، ولم «يعدوا»^(٨) ذلك «تناقضاً»^(٩) في ظاهر الجواب، فهو الحكم عند الله تعالى «وعندنا»^(١٠) ظاهراً وباطناً.

(١) ت: «وأول».

(٢) ت: «أنتم» بدون الفاء.

(٣) ت: في كلا الموضعين «تتنزلوا».

(٤) ي: لا تعنون و «ت»: لاتعنون ولعل الصواب ما أثبتناه.

(٥) في الأصل «حقها».

(٦) ما بين الخطين ساقط في ي.

(٧) ت: طلب الاستمتاع.

(٨) في كلتا النسختين «يعدوا».

(٩) ت: متناقضاً.

(١٠) ليس في ت.

«والجملة»^(١) الكافية «في ذلك»^(٢) «حكماً»^(٣) وتحقيقاً ما قدمناه من أن كل ما «يقدره»^(٤) القائلون بأن المصيب واحد «في»^(٥) أمثال هذه المسائل ويزعمون «أن ما وقع»^(٦) منهم في الظاهر، فهو الحكم عندنا في الظاهر والباطن.

[١٨٢٥] ومما يتمسكون به من الصور، أن المرأة إذا نكحت بغير ولي «أولاً»^(٧) ثم زوجها وليها ثانياً، والذي «تزوج»^(٨) بها ثانياً، شافعي المذهب يعتقد بطلان نكاح الأول والذي تزوج بها أولاً حنفي يعتقد «صحة»^(٩) النكاح/^(١٠) الأول وبطلان الثاني، والمرأة مترددة بين دعويهما / وهما مجتهدان مثلاً، فما وجه تصويبهما/^(١١) في الإفضاء إلى تحليلها «لهما»^(١٢) وتحريمها عليهما «أو»^(١٣) جمع الحل والتحريم في حق كل واحد منهما؟

(١) ت: «وبالجملة».

(٢) سقط في «ي».

(٣) في ي «جداً وتحقيماً».

(٤) ت: يعتقد.

(٥) ت: «من».

(٦) ت: إنه كلام.

(٧) ت: سقط في ي.

(٨) ت: زوج.

(٩) ت: «حجة».

(١٠) نهاية (أ/٣) في ت.

(١١) ما بين الخطين سقط في ت.

(١٢) سقط في ي.

(١٣) ت: «و».

قلنا: فلو حدثت هذه المسألة وسئلتكم عنها «فبماذا»^(١) كنتم تفصلون الحكم فيها ظاهراً. فكل ما أوجبتم به في ظاهر الأمر ولم «تعدوه»^(٢) تناقضاً، فهو حكم الله تعالى عندنا.

وإن اجتزيت بهذا القدر كفاك. «و»^(٣) إن أردت التفصيل / في الجواب قلت/^(٤) من القائلين بأن المصيب واحد من صار في هذه الصورة إلى الوقف، حتى يرفع الأمر إلى القاضي كما قدمناه في «الصورة الأولى»^(٥).

فعلى هذا نقول حكم الله تعالى «فيها»^(٦) الوقف ظاهراً وباطناً حتى يرفع «أمرهما»^(٧) إلى القاضي فينزلهما على اعتقاد نفسه. فحكم الله تعالى حينئذ «عليهما»^(٨) ذلك.

ومنهم من قال: تسلم المرأة إلى الزوج الأول، فإنه نكحها نكاحاً يعتقده صحته، وهو السابق «به»^(٩) فلا يبعد أن نقول: إن هذا هو الحكم.

واعلم إن هذه المسألة وأمثالها من المجتهديات، وفيها «تقابل»^(١٠)

(١) ي: «فبما».

(٢) ت: «ولم تعدوه».

(٣) سقط في ي.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «الصورة المعلومة الأولى».

(٦) ي: «فيهما».

(٧) ت: «أمرها».

(٨) ليس في ي.

(٩) سقط في ت.

(١٠) ي: «تمايل».

الاحتمالات، «فيجتهد»^(١) المجتهد/^(٢) فيها عندنا وما أدى إليه اجتهاده، فهو حق، من وقف أو تقديم^(٣) أو غيرهما من وجوه الجواب. وقد أكثروا في إيراد الصور، وفيما ذكرناه «أكمل الغنى»^(٤) إن شاء الله تعالى.

[١٨٢٦] والذي عول عليه الأستاذ/ أبو إسحاق رضي الله عنه/^(٥) في المسألة، لما رأى أن ادعاء التناقض في «الأحكام»^(٦) لا وجه له فالتزم التناقض في الأدلة. فقال: «لا تثبت»^(٧) الأحكام في آحاد المسائل الشرعية إلا بالأدلة، كما لا يثبت أصل الشريعة المتلقاة من «تبليغ»^(٨) الرسول عليه السلام إلا بالمعجزة الدالة على صدقه. وقد اتفق العلماء قاطبة على أن الأحكام في جواز الاجتهاد تستند إلى أدلة وأمارات.

فإذا ثبت هذا الأصل فالذي «أداه»^(٩) اجتهاده إلى الحل متمسك بأمانة أو دلالة تعم في قضيتها / ولا تخص هذا المجتهد بعينه، «وكذلك قال»^(١٠)

(١) ت: ويجتهد.

(٢) نهاية (١٩٧/أ) في ي.

(٣) في ت زيادة «أو تأخير».

(٤) ت: المعنى.

(٥) سقط في ت.

(٦) ي: الكلام.

(٧) ت: لا يثبت.

(٨) ت: سقط في ت.

(٩) ي: أدى.

(١٠) غير واضح في الأصل ولعل كلمة «من» هنا ساقطة بين وكذلك وقال وصوابه «وكذلك من قال».

بالتحريم معتصم بطريقة عامة في قضيتها/^(١) إذ ليس في قضيته دلالة من «الأدلة الشرعية»^(٢) اختصاص لبعض المجتهدين. فالقول بتصويهما في الحل والتحريم، مع ما مهدناه من أنهما لا يثبتان إلا بداليتين وأمارتين ذهاب إلى تحقيق الأمارتين العامتين وتصحيحهما، وهما متناقضان. وإن لم يتناقض الحل والتحريم في حق رجلين/^(٣).

[١٨٢٧] وقد انفصل بعض من لا يحقق مقصود هذه المسألة عن هذه الدلالة بأن قال: إنما يستقيم هذا إن لو قلنا: إن ما يتمسك به في صور «الاجتهادات»^(٤) أدلة. «وأما»^(٥) وقد قدمنا «أنها»^(٦) ليست بأدلة «فلا يلزم»^(٧) فيها التناقض.

وهذا ليس بشيء. فإن التناقض في الإمارات المنصوبة على الأحكام كالتناقض في الدلائل الدالة على مدلولاتها بأنفسها من غير نصب فيها. وهذا بين لا خفاء به.

[١٨٢٨] وطريق الجواب عن ذلك، ما ذكره القاضي رضي الله عنه في خلل الأحكام، وذلك أنه قال: إذا اختلف المجتهدان في تعليل البر في حكم الربا، فالحق أحدهما به «فرعاً»^(٨) ونفاه الثاني ومرجعهما إلى الاجتهاد

(١) ما بين الخطين ساقط في «ي».

(٢) ت: أدلة الشريعة.

(٣) نهاية (٣/ب) في ت.

(٤) ت: «الاجتهاد».

(٥) ت: فأما.

(٦) ت: بأنهما.

(٧) ت: لا يلزم.

(٨) ت: فرع.

«في»^(١) وصف البر، فليس في وصف البر دالتان دالتان بأنفسهما على النفي والإثبات. ولسنا نقول أيضاً إن صاحب الشرع نصب في البر علامة معلومة عنده وكلفنا العثور عليها «أو»^(٢) نصب فيه «أمارتين»^(٣) حتى نقدر الأمارتين المنصوبتين متناقضتين أو «متماثلتين»^(٤) إذ لو قلنا بذلك، كنا قائلين بطلب شيء والعثور عليه، سوى العمل^(٥) وهذا قول بأن الحق طلب علم أو «هو»^(٦) طلب الأشبه، ونحن نبطل الطريقتين جميعاً «فخرج»^(٧) من ذلك ألا نقدر دالتين ولا أمارتين منصوبتين على الوجه الذي فرضه المستدل علينا ولكن نقول: أمانة الحكم في حق كل واحد غلبة ظنه.

كان الرب تعالى جعل «غلبة»^(٨) ظن كل مجتهد علماً على الحكم بموجب ظنه. وهذا ما لا يتحقق فيه تناقض. فتبين ذلك واعلمه فإنه «سر»^(٩) المسألة ولا يحيط به إلا من تأكد غرضه فيها.

[١٨٢٩] ولا «تبقى»^(١٠) بعدها علينا مؤونة، إلا شيء واحد. وهو

(١) ي: «إلى».

(٢) ت: «و».

(٣) ت: «أمارتان».

(٤) ي: «متلائمتين».

(٥) كذا في الأصل.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: فتخرج.

(٨) ساقط من ي وفي ت «عليه».

(٩) ي: ليس.

(١٠) ي: «لا تنتفي» ولم يرد في ت ولعل الصواب ما أثبتناه.

أنهم إن قالوا: إذا زعتم إن الذي يتمسك به المجتهد «لا نقدره»^(١) أمانة منصوبة شرعاً، فماذا «يطلبه»^(٢) المجتهد؟ وليس عنده فيما يطلب^(٣) علة منصوبة عند الله تعالى قبل طلبه، ولا يتحقق طلب من غير مطلوب.

وهذا أصعب سؤال لهم. ولو قامت - للقائل «بأن»^(٤) المصيب واحد - «حجة»^(٥) لكانت هذه. ولا تحسبن ذلك تشككاً. فنحن من القاطعين بأن كل مجتهد مصيب. وستقصي عن هذا السؤال عند ذكرنا «الآشبه»^(٦) إن شاء الله تعالى.

[١٨٣٠] ومما/ ^(٧) استدلوأ به/ في المسألة أن/ ^(٨) قالوا: إذا قلت إن كل مجتهد مصيب فبم تنكرون على من يزعم أن القائل بأن المصيب واحد، مصيب «أيضاً»^(٩).

وهذا «لا طائل»^(١٠) وراءه. فلنا «إنما»^(١١) نقول بتصويب

(١) ت: «لا نقدر» بدون الهاء.

(٢) ت: «يظنه».

(٣) هنا زيادة عليه في ي.

(٤) سقط في ي.

(٥) سقط في ي.

(٦) ي: الأسد.

(٧) نهاية (١٩٧/ب) في ي.

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ي.

(١٠) ي: «ما لا طائل».

(١١) زيادة من ي.

المجتهدين/ ^(١) في مسائل الاجتهاد. وهذه المسألة التي نحن فيها من مسائل القطع، وهي «ملتحة» ^(٢) بالقطعيات التي المصيب فيها واحد متعين.

[١٨٣١] ومما تمسكوا به أيضاً أن قالوا: إذا كان مجتهد مصيباً فما فائدة «التناظر والحجاج» ^(٣)؟ وما زال العلماء من عهد الرسول ﷺ إلى عصرنا يحتاجون. ومطلب كل واحد من المتناظرين دعاء خصمه إلى ما ينصره من المذاهب. فلو كان كل مجتهد مصيباً مأموراً بملازمة اجتهاده، وهو الحق عند الله لما كان في «طرق» ^(٤) الحجاج والنظر فائدة. وفي إجماع العلماء على التناظر دليل فساد هذا الأصل. وأوضحوا ذلك أن قالوا: كما وجدناهم «يتحاجون» ^(٥) في أصول الديانات / فكذاك سبيلهم في الشرعيات، ثم كان نظرهم في العقلية لطلب العلم بالمنظور فيه/ ^(٦) فكذاك سبيل النظر في الشرعيات.

وهذا الذي ذكروه باطل من أوجه: — منها أن نقول — «إن أنتم زعمتم» ^(٧) أن المصيب واحد. قيل لكم: فإذا اجتهد المجتهد، «فأداه» ^(٨) اجتهاده إلى التحريم فهل له في ظاهر الحكم، الأخذ بالتحليل؟ فيقولون في

(١) نهاية (١/٤) في ت.

(٢) ت: ملتحق.

(٣) ي: «المتناظر والاحتجاج».

(٤) ي: الطريق.

(٥) ت: يحاجون.

(٦) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٧) ي: «أنتم وإن زعمتم».

(٨) ي: فادي.

جواب ذلك أن ليس له مخالفة اجتهاده في ظاهر الأمر، والتناظر على زعمكم يتضمن خلاف ذلك. فقد لزمكم ما ألزمتونا.

«والوجه الآخر في الجواب»^(١) أن نقول: «ما تلزمونه»^(٢) من التناظر. ثابت إجماعاً وما ادعيتموه من غرض المتناظرين فأنتم منازعون فيه. ولسنا نسلم أن العلماء إنما «يتناظرون»^(٣) ليدعو كل واحد «منهم»^(٤) خصمه إلى مذهبه. فثبتوا ذلك! ففيه أشد النزاع ولا سبيل لهم إلى إثباته. فإن تمسكوا «ببعض»^(٥) عادات أهل العصر، قوبلوا بعادات الصحابة والتابعين. فإنهم ما تناظروا ليدعو «كل»^(٦) صاحبه إلى مذهبه، وإنما تناظروا «لوجه»^(٧). منها التوصل إلى التدريب في طرق الاجتهاد فإن التذاكر والتناظر من «أقوى المرشدين إليه»^(٨) ومن فوائد النظر أيضاً، العثور على ما يقطع به، والبحث عن النصوص، وعما يحل محلها.

وإبداء فوائد النظر تبرع منا، فليس علينا إلا ممانعتهم عما «ادعوه»^(٩) من الغرض.

(١) ت: والجواب الآخر في الجواب.

(٢) ت: كل ما يلزمنا.

(٣) ي: «تنازعوا».

(٤) ي: «منهما».

(٥) سقط في ت.

(٦) ت: كل واحد.

(٧) ي: «لوجه» مفرداً.

(٨) ت: الصور المرشدة إلى ذلك.

(٩) ت: «ادعوا».

[١٨٣٢] وللقوم طرق «في»^(١) الاستدلال «تعلق»^(٢) بالسمعيات.

منها: أنهم تمسكوا بقوله تعالى في قصة داود وسليمان عليهما السلام ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنٌ وَكَلَّاءَ آيِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾^(٣) / ^(٤) «قالوا»^(٥) فدل الظاهر على أنهما اجتهدا، صلوات الله عليهما و«وفق»^(٦) سليمان للعثور على الحق، وهذا المعنى بقوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَنٌ﴾.

وأكدوا الاستدلال بأن قالوا «كانت»^(٧) الواقعة من سائل الفروع فإنها كانت في زرع نفشت فيه غنم القوم، فأفسدته.

و«^(٨) الجواب عن ذلك من أوجه. أحدها أن نقول: من أنكر اجتهد الأنبياء، لم يساعدكم على أن المسألة «كانت»^(٩) اجتهداية وكذلك من نفى الزلل عن الأنبياء، فينكر ذلك أشد الإنكار، ثم ليس في ظاهر الآية دليل خطأ داود عليه السلام، بل في ظاهرها ما يدل على إصابته. فإنه تعالى قال: ﴿وَكَلَّاءَ آيِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾ «فقد سقط»^(١٠) استدلالهم جملة. وأكثر ما تنبىء

(١) ي: «من».

(٢) ي: «المتعلق».

(٣) سورة الأنبياء: ٧٩.

(٤) نهاية (٤/ب) في ت.

(٥) ت: «قال».

(٦) ت: «في» مكان «وفق».

(٧) سقط في ي.

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ي.

(١٠) ت: فسقط.

عنه الآية «كونهما»^(١) مصيبين، وكون ما حكم «به»^(٢) سليمان أولى وأحسن. «فإن»^(٣) طالبونا بعد ذلك بتأويل الآية، لم تلزمنا إجابتهم/^(٤) بعد ما بينا أنه لا اعتصام لهم في الآية.

ثم إن «تبرعنا»^(٥) بالتأويل فالوجه فيه أنهما صلوات الله عليهما اجتهدوا وكان كل واحد منهما على حكم وعلم. وثبت الحكمان بموجب «اجتهادهما»^(٦) عليهما السلام «عليهما»^(٧) ثم نسخ حكم داود بعد ثبوته. ونزل النص بتقرير حكم سليمان. فهذا وجه التأويل.

[١٨٣٣] ومما استدلوا به «أيضاً»^(٨) وحسبوه من عمدتهم، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «إذا اجتهد الحاكم، فأصاب، فله أجران وإن «اجتهد»^(٩) وأخطأ فله أجر «واحد»^(١٠) / ^(١١) قالوا: فثبت

(١) ي: «كونها» وت: «كونهم» والمثبت الصواب أن شاء الله تعالى.

(٢) سقط في ت.

(٣) ي: «وأن».

(٤) نهاية (١٩٨/أ) في ي.

(٥) ت: «تبرعنا عنا».

(٦) ت: اجتهدهما.

(٧) سقط في ي.

(٨) سقط في ي.

(٩) سقط في ت.

(١٠) سقط في ت.

(١١) الحديث متفق عليه وهو عند البخاري ومسلم عن عمرو بن العاص مرفوعاً بلفظ «إذا

حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران. وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر

واحد». انظر صحيح البخاري (١٣٣/٩) ومسلم مع النووي (١٣/١٢) وأبو داود

(٢٩٩/٣)، والنسائي (٢٢٤/٨)، وابن ماجه (٧٧٦/٢).

«أن»^(١) رسول الله ﷺ خطأ «المجتهد»/^(٢) ولا يتصور مع القول بتصويب المجتهدين ثبوت خطأ المجتهد/^(٣).

قلنا: هذا من أخبار الآحاد، والمسألة قطعية. ثم نقول^(٤): الخبر محمول على ما إذا اجتهد وأخطأ النص بعد بذل كنه مجهوده.

[١٨٣٤] فإن قالوا: فالذي بذل مجهوده في طلب النص «ولم يعثر عليه»^(٥) فحكم الله «عندكم»^(٦) موجب اجتهداه، فما معنى الخطأ؟

قلنا: ليس المعنى بالخطأ أنه «أخطأ»^(٧) ما كلف، ولكن المعنى به «أنه»^(٨) أخطأ النص فلم يصبه. ثم نقول: ظاهر الخبر يدل عليكم فإنه ﷺ أثبت الأجر في «حق»^(٩) كل واحد من المجتهدين. «فالذي»^(١٠) أخطأ ما كلف «فحط»^(١١) الوزر عنه أجدر منه بالأجر «فترك»^(١٢) التعرض

(١) سقط في ت.

(٢) ت: «المجتهدين».

(٣) ما بين الخطين ساقط من «ت».

(٤) هنا زيادة «بأن» في «ت».

(٥) ي: فلم يعثر.

(٦) ليس في ت.

(٧) ت: «خطأ».

(٨) ليس في «ت» وفي «ي» «أن» والصواب المثبت.

(٩) ليس في ت.

(١٠) سقط في ي.

(١١) ي: «بحط».

(١٢) ي: «فتزول».

«لحط»^(١) الوزر والإفصاح بإثبات الأجر، من أبين الأدلة على انتفاء الخطأ الذي فيه «نزاعنا»^(٢) فبطل ما قالوه.

فهذه جمل عمدهم وهي ترشدك إلى أمثالها.

[١٨٣٥] «وأما»^(٣) أدلة القائل بتصويب المجتهدين، فقد ذكر القاضي رضي الله عنه طرقاً في الدليل «وقد»^(٤) تأملتها فرأيت بعضها «مفتقراً»^(٥) في ثبوتها إلى بعض، وكأنها في التحقيق «أركان»^(٦) دلالة واحدة «فنرى أن نركب»^(٧) منها دلالة، ونستقصي «فيها»^(٨) وجوه الكلام على السبيل التي «اتبعها»^(٩) القاضي.

[١٨٣٦] فنقول لمخالفينا: «الحق الذي»^(١٠) ادعيتم اتحاده عند الله تعالى لا تخلون إما أن تزعموا أنا كلفنا العثور عليه، وإما أن تزعموا أنه لم يتعلق به حكم «التكليف»^(١١).

(١) ي: «بحط».

(٢) ت: «تنازعنا» وهو نهاية ق (٥/أ) في ت.

(٣) ي: فأما.

(٤) سقط في ي «قد».

(٥) ت: «يفتقر».

(٦) ي: أن كان.

(٧) ت: «فرايت أن أركب».

(٨) سقط في ت.

(٩) ي: تتبعها.

(١٠) سقط في ت.

(١١) ي: «تكليف».

فإن زعمتم أنا لم نكلف العثور «عليه»^(١) فوجوده^(٢) وعدمه في حق المكلفين بمثابة «واحدة»^(٣) إذ ليس هو «حقاً»^(٤) عليهم وهذا القسم مما لا يقول «به الخصم»^(٥) فلا فائدة في الإطناب^(٦).

[١٨٣٧] «وإن»^(٧) زعموا أن الذي هو حق عند الله تعالى، قد كلفنا العثور عليه والعمل بموجبه وهو مذهب القوم، «فهذا»^(٨) باطل لأصلين «نمهدهما»^(٩). «أحدهما»^(١٠): إجماع المسلمين قاطبة على أن كل مجتهد مأمور بالعمل على قضيته اجتهاده «فإذا»^(١١) غلب على ظن أحد المجتهدين «في واقعه الحل»^(١٢) وغلب على ظن الآخر، التحريم فلا يسوغ للمحرم الأخذ بغير موجب اجتهاده / ولو حاد عنه عصي واقترب إلى المأثم فإذا تقرر باطلاق الأمة كون كل مجتهد مواخذاً بالعمل بقضية اجتهاده/ «فلا»^(١٣)

(١) سقط في ت.

(٢) ت: «ووجوده».

(٣) سقط في ي.

(٤) ي: «حق».

(٥) ت: «الخصم به».

(٦) ت: «في طلب الإطناب».

(٧) ت: «فإن».

(٨) ي: «فهو».

(٩) ي: «نمدها».

(١٠) ي: «أحدها».

(١١) ت: «فإن».

(١٢) ي: «الحل في واقعة».

(١٣) ما بين الخططين سقط في ي.

يخلو»^(١) إما أن يكون ما عمل به حقاً عند الله تعالى وإما أن لا يكون «كذلك»^(٢). فإن كان حقاً عند الله تعالى فهو الذي نلتسمه، «فليكن»^(٣) على هذا الأصل «كل واحد من المجتهدين مصيباً»^(٤).

«وإن»^(٥) زعموا أنه يجب عليه العمل ظاهراً، ويجوز أن يكون منهياً «عنه»^(٦) عند الله تعالى. فهذا باب من الجهالة، لا يرتضي المحققون سلوكه. فإن الأمة أجمعت على أن «المجتهد»^(٧) مأمور بالعمل بقضية اجتهاده، حتى لو مال «عنها»^(٨) «لنسب»^(٩) إلى المأثم وإن تغير اجتهاده في الثاني. فكيف تجمع الأمة على وجوب ما يجوز كونه منهياً عنه. وهل هو إلا التناقض الذي ادعوه علينا في صدر شبههم فهذا تمهيد أحد الأصلين.

[١٨٣٨] وأما الأصل/^(١٠) الثاني فهو أن نقول: إذا «قدرتم ورود العمل»^(١١) بموجب الاجتهاد حكماً «و»^(١٢)

(١) ي: «فلا تخلون».

(٢) ت: «ذلك».

(٣) ت: «فيجب».

(٤) ت: «كون كل مجتهد مصيب».

(٥) ي: «فإن».

(٦) سقط في ت.

(٧) «كل مجتهد» في ت.

(٨) ت: «عن ذلك».

(٩) ت: «انتسب».

(١٠) نهاية (١٩٨/ب) في ي.

(١١) ت: «قدروا العمل».

(١٢) سقط «و» في ي.

هو الحق/ ^(١) «فلا تخلون» ^(٢) إما أن تزعموا أنه مما يعلم، وإلى العلم به سبيل، وقد نصب عليه دليل. وإما أن تقولوا: «هو» ^(٣) مما أمرنا بالعلم به، ولا دليل «يفضي» ^(٤) إليه. وإما أن تقولوا: ما كلفنا العلم به أصلاً.

فإن زعمت أنا كلفنا العلم به — وإليه صار معظم المخالفين — وزعموا أن عليه أدلة منصوبة «و» ^(٥) لو تمسك بها الناظر «لأفضت» ^(٦) به إليه، فهذا باطل من أوجه.

أقربها: أن الأدلة في المجتهديات الحكمية مضبوطة الأوصاف «وليست» ^(٧) تقتضي علماً لذواتها، بخلاف أدلة العقول، فإنها لو اقتضت علماً لذواتها، لاقتضته من غير نصب. وقد استقصينا القول في ذلك في أحكام القياس. فإذا بطل تنزلها منزلة الأدلة العقلية في اقتضاها العلم لذواتها «دل» ^(٨) «على» ^(٩) أنها إنما انتصبت «إمارات» ^(١٠) شرعاً ثم نعلم أنها في قضية الشرع ليست مما يقطع «بها» ^(١١) إذ

(١) نهاية ق (٥/ب) في ت.

(٢) ت: «فلا يخلوا».

(٣) ت: هما.

(٤) ت: يودي.

(٥) ليست في ت.

(٦) ت: «افضت» بدون اللام.

(٧) ي: «فليست».

(٨) ي: «دال».

(٩) سقط في ي.

(١٠) ي: «امارة».

(١١) ي: «بهما».

«منها»^(١) خبر الواحد، ولا يسوغ القطع بنقله. ومنها «طرق»^(٢) الأقيسة ولا يسوغ القطع «أيضاً»^(٣) بإصابة المستنبط لها على منهج أصل مخالفينا / فأني يستقيم كونها مفضية إلى العلم مع التشكك/^(٤) والاسترابة في أصولها. وهذا ما لا جواب عنه. فبطل من هذا الوجه ما ادعوه من أنا كلفنا العلم بالحق، و «أن»^(٥) نصب عليه الدليل المفضي إليه.

[١٨٣٩] ومما يبطل ادعاء العلم، ما ذكره القاضي رضي الله عنه من «أن»^(٦) الصحابة ومن بعدهم من التابعين ما زالوا يتكلمون في مسائل الاجتهاد وكل منهم يزعم أن كل مجتهد «يتبع اجتهاده»^(٧) ولا يسوغ له الإضراب عنه، وكان كل واحد منهم لا يقطع بأن الذي تمسك به هو الحق / والكل مدعوون إليه / ^(٨) «ومن لم يصل»^(٩) إليه فقد أخطأ الحق. وأكثر ما كان يدعيه «المجتهد»^(١٠) منهم غلبة الظن وترجيح الأمارات. «فأما»^(١١) القطع، فلم

(١) ي: «منهما».

(٢) سقط في ت.

(٣) سقط في ي.

(٤) ما بين الخطين سقط في ت.

(٥) لم يرد في ي.

(٦) زيادة من المحقق.

(٧) ت: «متبع لاجتهاده».

(٨) ما بين الخطين لم يرد في ت.

(٩) ي: «فإن لم يصر».

(١٠) سقط في ي.

(١١) ت: «وأما».

يصر إليه أحد منهم «وكذلك»^(١) كل علم مقطوع به .

[١٨٤٠] «ثبت»^(٢) بذلك ثبوتاً واضحاً انتفاء العلم «من»^(٣) المجتهديات، إذ لو كنا كلفنا إصابته لما ذهب «عنه من»^(٤) فرطنا، ولو ذهبوا عنه كانوا متفقين على خلاف الحق / ولا تجتمع الأمة على الضلالة، والذي يحقق لك ما ذكرنا، أن أحداً ما كان يؤثم أصحابه «بالعدول»^(٥) عن الحق/^(٦) فلو كان الوصول إلى الحق متصوراً، وهو واجب / لكان من مال عنه وحاد عن «إصابته»^(٧) تاركاً لواجب/^(٨) يقدر على الوصول إليه، فلما لم يؤثم بعض الصحابة بعضاً «في المجتهديات»^(٩) فكذلك/^(١٠) علماء عصرنا، لا يؤثم بعضهم «في المجتهديات»^(١١) بعضاً على أنهم قالوا من حكم الواجب أن «يعصى»^(١٢) المكلف بتركه .

(١) سقط في ت .

(٢) ي: فيثبت .

(٣) ي: في .

(٤) ي: «عمن» .

(٥) غموض في الأصل .

(٦) ما بين الخططين سقط في «ي» ولعل المقصود بهذه العبارة أنها ما كان أحد منهم يعدل عن الحق الذي ظهر له إثار لرأي غيره .

(٧) رسمه في الأصل «لصيته ولعل ما اثبتناه في محله» .

(٨) ما بين الخططين سقط في «ت» .

(٩) هنا في نسخة ي ما يشبه «ومعن» وليس له معنى .

(١٠) نهاية ق (٦/أ) في ت .

(١١) سقط في ت .

(١٢) ق: «يفضى» .

[١٨٤١] والذي يحقق ذلك أن الناس لما «افترقوا»^(١) فيما يليق بالديانات دعوا «إلى الحق، طوعاً أو قهراً»^(٢) وذلك نحو مخالفة الخوارج وخروجهم على «إمام الحق»^(٣) إلى غير ذلك. فهذا عقد الدلالة على الذين قالوا: إنا كلفنا في المجتهديات العلم «و»^(٤) نصب لنا عليه دليل.

[١٨٤٢] فإن قالوا: إنا كلفنا العلم، ولم ينصب عليه «دليل»^(٥) يوصل إليه المتمسك به فهذا «خرق لإجماع»^(٦) الأمة وذلك أنهم^(٧) أجمعوا على أن المكلف إنما يكلف العلم فيما يتصور فيه الاستدلال المفضي إلى العلم.

على أن أرباب التحقيق قالوا من أحكام النظر: أن «العلوم تنقسم إلى ضروري وكسبي»^(٨) فأما الضروري فلا يفتقر في حصوله إلى دليل/^(٩) ولكنه يحصل «بفعل»^(١٠) الله تعالى بدياً غير مقدور للعبد وما هذا سبيله، لا يجوز أن يتعلق التكليف به. إذ التكليف إنما يتعلق بما يدخل تحت المقدور.

(١) ت: «تفرقوا».

(٢) ت: «للحق طوعاً وكرها قهراً».

(٣) ت: «الامام الحق».

(٤) ي: «أو».

(٥) ت: «فما».

(٦) ت: «أخرق اجماع».

(٧) هنا زيادة «إذا» في ي.

(٨) ت: «العلم ينقسم إلى ضروري وكسبي».

(٩) نهاية (١٩٩/أ) في ي.

(١٠) ت: «من فعل».

وأما الكسبي من العلوم «فلا يسوغ»^(١) حصوله مقدوراً، إلا أن يكون مدلولاً، إذ لو لم نقل ذلك أدى إلى بطلان ارتباط النظر بالعلم. وهذا مما يستقصى في غير هذا الفن، على أنه مجمع عليه من القوم. فبطل بما ذكرناه أجمع، تقدير علم «في الواقعة»^(٢) سوى الذي «يعلم»^(٣) في ظاهر الامر. وتبين أن الحق ما يؤدي إليه اجتهاد كل مجتهد.

[١٨٤٣] وقد وجه المخالفون على أصل واحد مما ذكرنا أسولة، والدلالة «تستقل»^(٤) دون ذلك الأصل. وذلك أنهم «سألونا»^(٥) أسولة في تمسكنا «بأن»^(٦) الصحابة لم يؤثم «بعضهم»^(٧) بعضاً، ونحن نذكرها ونتفصى عنها إن شاء الله تعالى — على أنا لا نحتاج إلى هذا الأصل في «عقد»^(٨) الدلالة.

وفيما عداه غنية. ولكن لا يتوجه عليه شيء من أسئلة الخصم.

[١٨٤٤] فما سألوه أن قالوا: «بِمَ»^(٩) تنكرون على من يزعم أن بعضهم كان يؤثم بعضاً «ولم»^(١٠) ادعيتم الإجماع في ذلك. وما دليلكم عليه؟

(١) ت: «مما يشرح».

(٢) ت: بالواقعة.

(٣) ت: «يعمل به».

(٤) ت: مستقل ذلك.

(٥) ت: «سألوا».

(٦) ت: في أن.

(٧) ي: «بعضها».

(٨) ت: ت عقود.

(٩) ي: «فبِمَ».

(١٠) ي: «فلم».

والجواب عن ذلك من وجهين: - أحدهما أنا نعلم قطعاً، أن أئمة الصحابة كانوا يختلفون في المسائل ثم يعظم/ ^(١) بعضهم بعضاً ولا يستجيز إطلاق اللسان في أصحابه به بل يبرئه عن كل «شين» ^(٢) على أنهم كانوا لا يغضون على ^(٣) ما لا يجوز الإغضاء عليه كيف! «وقد» ^(٤) كانوا يوجبون على كل مجتهد أن يأخذ بموجب اجتهاده. وهذا ثابت قطعاً في مذاهبهم ومذاهب أهل عصرنا. «فأني» ^(٥) يستقيم مع ذلك الحكم بالتأثير؟

ثم نقول: إن بعد عليكم أمر الصحابة، فإجماع أهل العصر يغنيكم. فإن أحداً منهم لا يؤثم العلماء في المجتهدات. بل يسوغ «لكل مجتهد تتبع» ^(٦) اجتهاده بعد أن لا يألو «جهده» ^(٧).

[١٨٤٥] فإن قالوا: «قد» ^(٨) اشتهر عن أصحاب رسول الله ﷺ التناكر والتغليظ «في القول» ^(٩) في المجتهدات، واشتهر «عنهم أيضاً» ^(١٠) الانتساب

(١) نهاية ق (٦/ب) في ت.

(٢) ت: شيء.

(٣) أغضى على الشيء: سكت وصبر يقال: اغضى عيناً على قذى: صبر على أذى. المعجم الوسيط (٦٦١).

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «وأنا» وفي ت «فأنا».

(٦) ت: «كل أن يتبع».

(٧) ت: جهداً.

(٨) ت: فقد.

(٩) ت: بالقول.

(١٠) ت: أيضاً عنهم.

إلى الخطأ ونسبته. «فمما»^(١) روى في ذلك. «ما روى»^(٢) عن ابن عباس رضي الله عنه، أنه قال قي توريث الجد مع الأخ: ألا يتقي «الله»^(٣) زيد بن ثابت يجعل ابن الابن «ابناً»^(٤) ولا يجعل «أب»^(٥) الابن أباً^(٦).

وقال في العول: من شاء باهله والذي أحصى رمل عالج عدداً لم يجعل في المال نصفاً وثلاثين^(٧) والمباهلة هي الملاعة / من قوله (نبتهل) أي نلتعن/^(٨).

وروي عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال في قصة المرأة التي أرسل إليها عمر بن الخطاب رضي الله عنه رسوله ينهاها عن «الفجور»^(٩) وكانت ترتقي سلماً، فأجهضت جنينها لما بلغتها الرسالة. فأشار بعض الصحابة على عمر رضي الله عنه بأنك مؤدب، ولا

(١) ت: «كما».

(٢) سقط في ت.

(٣) اسم الجلالة لم يرد في ت.

(٤) ت: «أبا».

(٥) رسمه في ي: «أبا».

(٦) تقدم تخريج هذا الأثر فراجع.

(٧) هكذا ورد هذا الأثر هنا — ومسألة المباهلة هي نصفان وثلاث كما في المعني

(١٩١/٦) وصورتها زوج وأخت وأم والمسألة المذكورة هنا صورتها زوج وأختان

شقيقتان أو من أب أو أحدهما من أبوين وأخرى من أب. وانظر التبصرة للشيرازي

ص (٥٠١). وهذا الأثر أخرجه سعيد بن منصور كما نسبه إليه السيوطي في الدار

المنثور (١٢٧/٢).

(٨) ما بين الخططين زيادة من «ي».

(٩) ت: «العجوز».

«عزم»^(١) عليك. فقال علي عند ذلك: «إن»^(٢) اجتهدوا فقد اخطأوا وإن لم يجتهدوا فقد غشوك، أرى عليك الدية»^(٣). وهذا تصريح «منهم»^(٤) بتخطئتهم. وباع زيد بن أرقم عبداً له ببيع العينة. فقالت عائشة رضي الله عنها ألا أخبروا زيد بن أرقم، أنه أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ / إن لم يثبت / ^(٥) / ^(٦).

(١) ي: «عزم» وت: «عرض» والصواب إن شاء الله.

(٢) سقط في ت.

(٣) هذه القصة اخرجها عبد الرزاق في المصنف (٤٥٨/٩) الحديث (١٨٠١٠) قال:

أرسل عمر بن الخطاب إلى امرأة مغبية (أي الذي غاب عنها زوجها) كان يدخل عليها، فانكر ذلك فارسل إليها. فقيل لها: اجبيي عمر: فقالت: يا ويلها! ما لها ولعمر. قال: فبينما هي في الطريق. فزعت فضربها الطلق فدخلت داراً، فالقت ولدها فصاح الصبي صيحتين ثم مات. فاستشار عمر اصحاب النبي ﷺ فأشار عليه بعضهم، أنه ليس عليك شيء، إنما أنت والمؤدب قال: وصمت على. فقال: ما تقول؟ قال: إن كانوا قالوا برأيهم — فقد أخطأ رأيهم — وإن كانوا قالوا في هراك فلم ينصحوا لك. أرى أن ديتك عليك فأنتك أنت أفزعتها والقيت ولدها بسببك قال: فأمر علياً أن يقسم عقله على قريش. وقال في تلخيص الحبير أخرجه البيهقي من حديث سلام عن الحسن البصري ورواه عبد الرزاق عن مطر الوراق عن الحسن به. وذكره الشافعي بلاغاً عن عمر مختصراً. انظر تلخيص الحبير (٣٦/٤).

(٤) ت: «من علي عليه السلام».

(٥) سقط في ت.

(٦) هذا الأثر تقدم تخريجه. وانظر الأحاديث والأقوال في بيع العينة في تلخيص الحبير

(١٩/٣) وسبل السلام (٤١/٣) والمغني (١٩٥/٤).

ونهى عمر رضي الله عنه عن المغالاة في «المهور»^(١) وهو يخطب
فقامت إليه امرأة «فقلت»^(٢) مالك تحجر علينا في خيرة الله. فقال
عمر صدقت. وكل الناس أفقه من عمر.^(٣) «فاعترف»^(٤) على نفسه بالخطأ.

[١٨٤٦] واشتهر «عن»^(٥) الصحابة في المجتهديات «تجوز»^(٦) الخطأ
على أنفسهم. فقال أبو بكر رضي الله عنه «في كثير»^(٧) منها/^(٨) إن أصبت
فمن الله، وإن أخطأت فمن نفسي.

وقال ابن مسعود في قصة بروع بنت واشق، إن أصبت فمن الله
وإن/^(٩) أخطأت فمن الشيطان^(١٠).

وهذه القبيل «قد»^(١١) اشتهر عنهم اشتهاراً بيناً ولا معنى للخطأ في
المجتهديات مع القول بتصويب المجتهدين.

هذا ما تمسكوا به من الآثار.

(١) ت: «المهر».

(٢) ي: «قلت».

(٣) انظر سبل السلام (١٤٩/٣) والمغني (٤/٦٨١).

(٤) ي: «واعترف».

(٥) ي: علي.

(٦) ت: «تسمية».

(٧) ت: ابن كثير.

(٨) نهاية ق (١٩٩/ب) في ي.

(٩) نهاية (٧/أ) في ت.

(١٠) تقدم تخريج هذين الاثرين.

(١١) سقط في ت.

[١٨٤٧] وأول ما نفاتهم، أن نقول: كيف يستقيم منكم حمل عادات «الصحابة»^(١) وشيمهم على خلاف ما اجمع عليه أهل العصر؟ وقد اجمع أهل العصر قاطبة على «أن»^(٢) مسائل الاجتهاد لا يجري / فيها التأثيم وإنما يجري التأثيم في أن يخالف الرجل موجب اجتهاده وكيف يسوغ مع هذا الإجماع أن يقع/^(٣) التأثيم في الصحابة، مع تنزههم عما يشينهم و «يحطهم»^(٤) «عما»^(٥) فضلهم الله تعالى «به»^(٦). فتعين بعد ذلك علينا وعليهم تتبع ما ذكره من الآثار بالتأويل.

[١٨٤٨] والذي يوضح ذلك أن ما «نقلوا»^(٧) «فيه»^(٨) تغليظ القول «مختلف فيه»^(٩) «وقد اتفق»^(١٠) أهل العصر على أنه لا يجري فيه التغليظ مع كونه مختلفاً فيه.

ومما ذكر فيه التغليظ بيع العينة. وقد «أجمع»^(١١) المسلمون على

(١) ليست في ت.

(٢) سقط في ت.

(٣) ما بين الخطين ساقط في «ي».

(٤) ت: «ويحيطهم».

(٥) ي: «مما».

(٦) ليس في ي.

(٧) ت: «يقولوا».

(٨) ت: في.

(٩) سقط في ت.

(١٠) ت: فقد يتفق.

(١١) ت: «اتفق».

«أن»^(١) من باع على الوجه المختلف فيه «فهذا»^(٢) لا يحبط «جهاده»^(٣) مع رسول الله ﷺ^(٤).

ومما يؤثر في التغليظ، مسائل الجد. «إذا»^(٥) روي عن علي رضي الله عنه أنه قال: من أحب أن يقتحم^(٦) جرائم جهنم فليتكلم في الجد «برأيه»^(٧) /^(٨) وهذا متروك الظاهر من وجهين. أحدهما: أن التكلم في

(١) ليس في ت وفي ي «أنه».

(٢) سقط في ت.

(٣) ت: «اجتهاده».

(٤) روى أبو داود عن ابن عمر قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول «إذا» تباعتم بالعينة، وأخذتم أذناب البقر، ورضيتم بالزرع، وتركتم الجهاد، سلط الله عليكم ذلاً، لا ينزعه حتى ترجعوا إلى دينكم وفي إسناده أبو عبد الرحمن الخراساني اسمه إسحاق عن عطاء الخراساني. قال الذهبي في الميزان هذا من مناكيره. انظر سبل السلام (٤١/٢) قال ابن حجر صححه ابن القطان ثم قال: وعندي أن إسناده الحديث معلول. وذكر وجه علته، تلخيص الحبير (١٩/٣) هذا ويبيع العينة هو أن يبيع سلعة بثمن معلوم إلى أجل ثم يشتريها من المشتري بأقل، ليبقى الكثير في ذمته. وسميت عينة لحصول العين - أي النقد - فيها ولأنه يعود إلى البائع عين ماله. وقد ذهب إلى تحريره مالك وأحمد وبعض الشافعية عملاً بالحديث ونقل عن الشافعي أنه قال بجوازه، أخذاً بقوله ﷺ «بع الجمع بالدرهم ثم ابتع بالدرهم جنيهاً» متفق عليه. ولأن الإجماع قائم على جواز البيع من البائع بعد مدة، لا لأجل التوصل إلى عوده إليه بزيادة. راجع المرجع السابق والمغني (٤/١٩٥).

(٥) ساقط في ت.

(٦) في ت زيادة «من».

(٧) سقط في ت.

(٨) أخرجه الدارمي في سننه بلفظ «من سره أن يتقحم جرائم جهنم فليقتض بين الجد =

الجد لا بد منه. والثاني: أن الخلاف فيه لا يحل محل تقحم الجرائم، فقد اندفع عنا «ما ذكره»^(١) من التائيم، «حجاجاً»^(٢) «إذ»^(٣) قد بينا افتقار الخصم إلى التأويل وإزالة الظاهر.

[١٨٤٩] ثم الكلام على ما ذكروه من الآثار «من»^(٤) أوجه: — أحدها — أن نقول إنها آحاد. ولا تكاد أن تبلغ مبلغ القطع. والذي تمسكنا به من اجماع أهل العصر في ترك التائيم. واجماع الصحابة قطع لا ريب فيه.

والوجه الثاني من الكلام أن نقول: إن صح التائيم وتغليظ القول في بعض الصور، فذلك لأن المغلظ المؤثم اعتقد أن الذي جرى الكلام فيه ليس من المجتهديات وحسبه من القطعيات «ولذلك»^(٥) غلظ القول. والأمر على خلاف ما «قدره»^(٦) «فأما»^(٧) الذي^(٨) يتفقون على كونه مجتهداً، فيجمعون على ترك التائيم فيه.

= والأخوة» (٣٥٢/٢) وأخرجه البيهقي في سننه (٢٤٦/٦) عن عمر رضي الله عنه — وأخرجه عبد الرزاق في المصنف (٢٦٣/١٠) من حديث علي برقم (١٩٠٩٨).

(١) ت: ما ادعوه.

(٢) احتجاجاً.

(٣) ت: «و».

(٤) سقط في «ي».

(٥) ت: «ولذلك».

(٦) ي: قدروه.

(٧) ت: «فإن».

(٨) ي: «الذين».

[١٨٥٠] فإن قالوا: «فكيف»^(١) حسب ابن عباس مسألة العول^(٢) قطعية؟ قلنا: فلسنا نضمن/^(٣) عصمة ابن عباس، ولا عصمة من هو أجل «منه»^(٤) من الصحابة. وغرضنا «بسياق»^(٥) هذا الكلام أن نصرف «التغليظ»^(٦) عن المجتهدين «فتدبرها»^(٧).

[١٨٥١] وأما ما تمسكوا به من الآثار^(٨) المنطوية على «الانتساب»^(٩) إلى الخطأ والنسبة إليه، فليس يليق بما «اصلناه»^(١٠) من كفهم عن «التأثيم»^(١١) ولكن «إنما»^(١٢) تمسكوا به «بدياً»^(١٣) فنقول: لا معتصم فيها فإنها آحاد. وهي مع ذلك عرضة للتأويل.

وأما ما «تعلقوا به»^(١٤)

(١) ي: الذي.

(٢) ي: القول.

(٣) نهاية (٧/ب) في ت.

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: «من مساق».

(٦) ي: التغليظات.

(٧) ت: فتذكره.

(٨) ت: «الآيات».

(٩) ي: الأسباب.

(١٠) ي: «كلفناه».

(١١) ي: «المأثم».

(١٢) سقط في ت.

(١٣) في ي: «ندباً».

(١٤) ي: نقلوه.

من النقل^(١) من قول بعضهم، إن أخطأت فمن نفسي، فمعناه إن أخطأت نصاً لم يبلغني، وليس المعنى به الخطأ فيما كلف^(٢).

وما روى عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه من الاعتراف بالخطأ في «المغلاة»^(٣) في المهر فهو على وجهه. فإن ظاهر نهيه رضي الله عنه في خلال الخطبة على ملاء^(٤) «من»^(٤) الصحابة ينبيء عن الزجر والردع وفيه الإفضاء إلى تحريم المباح مع «مهابة»^(٥) عمر رضي الله عنه في القلوب فلما صدر منه النهي المطلق، رأى استدراكه والاعتراف على نفسه.

وما روى عن علي رضي الله عنه فهو بصدد التأويل أيضاً. فإنه قال: إن اجتهدوا/^(٦) فقد أخطأوا. معناه: أخطأوا وجه الرأي الذي «أبديته»^(٧) ورأيت^(٨) وليس المعنى أنهم أخطأوا ما كلفوا.

فهذا وجه^(٩) ما تمسكوا به من الآثار. فقد نجزت الدلالة التي «عقدناها»^(١٠).

(١) سقط في ي.

(٢) في التأويل تعسف.

(٣) ي: المعاملات.

(٤) سقطت من ي.

(٥) ي: نهاية.

(٦) نهاية (١/٢٠٠) في ي.

(٧) ي: ابدية.

(٨) وهذا أيضاً تأويل بعيد.

(٩) ي: «الذين».

(١٠) ت: عضدناها.

[١٨٥٢] والأولى عندنا إذا خضت في الاستدلال أن تقسم الكلام على

«خصمك»^(١) فتقول: فتصويب المجتهدين عندك «مما يستحيل المصير إليه عقلاً، أو هو مما يمتنع شرعاً»^(٢)، فإن قال: «هو»^(٣) مما يستحيل عقلاً «فقد»^(٤) ألحق جائزاً بالمحالات. فإن الذي صار إليه المصوبون لو قدر «ورود»^(٥) الشرع به، لم يستحل. فإن الرب تعالى لو قال: آيات احكامي على المكلفين غلبات «ظنونهم»^(٦) فمن غلب على ظنه شيء «فالعامل بموجبه حكمي عليه»^(٧). فهذا لا يعد من المستحيلات.

فإن عادوا وتمسكوا في تحقيق الاستحالة بما ادعوه من طرق المناقضات، فالجواب عنها هين على ما سبق.

وإن زعموا أن ذلك لا يستحيل عقلاً، وإنما يمتنع شرعاً فنقيم عليهم الدلالة التي سبقت، حينئذ. وإنما رأينا هذا التقسيم لأن المخالفين يتسرعون إلى ادعاء استحالة تصويب/^(٨) المجتهدين عقلاً، حتى إذا سلكوا هذا المنهج هان الكلام عليهم، وإن ردوا الأمر إلى الشرع «تمسكاً»^(٩)

(١) ت: قسمين.

(٢) عبارة ت هكذا: «ما لا يستحيل العصر إليه عقلاً، أو مما يستحيل عقلاً».

(٣) سقط في ت.

(٤) في ي: فهو.

(٥) ت: ثبوت.

(٦) ت: «الظنون».

(٧) في ت: فليعمل بموجبه فهذا حكمي».

(٨) نهاية (أ/٨) في ت.

(٩) ي: تمسكاً.

(١) للشوكاني رحمه الله كلام نفيس في إثبات أن الحق واحد وأن المجتهد يصيب ويخطئ فراجع في إرشاد الفحول ص ٢٦١ وانظر التبصرة ص ٥٠٠ وقد وجدت لصاحب كشف الاسرار عبد العزيز بن أحمد البخاري رحمه الله تحريراً نفيساً للمسألة في (١٨/٤) يحسن بي أن أثبتة هنا. قال رحمه الله: «اختلف الناس في أنه هل يكون لله تعالى حكم معين في المسئلة الاجتهادية قبل الاجتهاد أم لا؟ فذهب كل من قال: كل مجتهد مصيب مثل عامة الأشعرية والقاضي الباقلاني والغزالي والمزني وبعض متكلمي أهل الحديث وكثير من المعتزلة كأبي هذيل والجبائي وأبي هاشم واتباعهم إلى أنه لا حكم لله تعالى فيها قبل الاجتهاد بل الحكم فيها تابع لظن المجتهد، حتى كان حكم الله تعالى في حق كل مجتهد ما أدى إليه اجتهاده. وهؤلاء يسمون بالمصوبة. وذهبت طائفة منهم إلى أنه وإن لم يكن متعين في الحادثة، قد وجد منها، ما لو حكم الله تعالى فيها بحكم، لما حكم إلا به. وهذا هو القول بالأشبه. وفسر الغزالي هذا القول، بأن الله تعالى في الحادثة حكماً معيناً عندهم، إليه يتوجه الطلب، إذ لا بد للطالب من مطلوب، لكن لم يكلف المجتهد إصابته فذلك كان مصيباً، وإن أخطأ ذلك الحكم الذي لم يؤمر باصابته، بمعنى أنه أتى بما كلف به، فأصاب ما عليه.

وذهب كل من قال: بالمجتهد يخطئ ويصيب مثل أصحابنا وعامة أصحاب الشافعي وبعض متكلمي أهل الحديث، كعبد الله بن سعيد والحارث المحاسبي وعبد القاهر البغدادى وغيرهم - إلى أن الله تعالى حكماً معيناً في الحادثة المجتهد فيها. ثم اختلفوا على خمسة أقوال. فقالت طائفة منهم: ليس على الحكم دليل، وإنما هو مثل دفين يعثر الطالب عليه بحكم الاتفاق، فلمن عثر عليه أجران، ولمن اجتهد ولم يعثر عليه، أجر واحد لأجل سعيه وطلبه. وقال قوم: عليه دليل ظني، إلا أن المجتهد لم يكلف باصابته لخفائه وغموضه فلذلك كان معذوراً ومأجوراً. وهو قول عامة الفقهاء. وذهبت جماعة إلى أن عليه دليلاً ظنياً. أمر المجتهد بطلبه، =

[١٨٥٣] «نجز»^(١) «الكلام»^(٢) على القائلين بأن المجتهد مأمور بالعثور على الحق وأن المصيب من المجتهدين «واحد»^(٣). «وبقي علينا الكلام في ثلاثة فصول»^(٤) أحدها: «في»^(٥) الرد على من قال: كل مجتهد مصيب في اجتهاده. والثاني: تفصيل القول في الأشبه. والثالث: القول بالتخير / إذا قلنا بتصويب المجتهدين/^(٦) عند تقابل الأمارات.

(٣١٦) فصل

في الرد على من قال كل مجتهد مصيب في اجتهاده

[١٨٥٤] ذهب بعض أصحاب أبي حنيفة / إلى أن كل مجتهد مصيب في اجتهاده^(٧) واحدهما مصيب في الحكم. والثاني مخطيء فيه، ويؤثر ذلك

= فإذا أخطأ لم يكن مأجوراً، لكن حط عنه الأثم تخفيفاً. ومنهم من قال: أن عليه دليلاً قطعياً، أمر المجتهد بطلبه فإذا أخطأ لا يصح عمله وينقض قضاء القاضي فيه. ولكن يحط عنه الأثم لغموض الدليل وخفائه. وهو قول أبي بكر الأصم وابن عليه وإليه مال الشيخ أبو منصور على ما ذكر في الميزان وإلى هذا القول مال بشر المريسي — لأنه قال: المخطيء فيه آثم غير معذور كما في سائر القطعيات. وهو القول الخامس. هذا تفصيل المذاهب على ما ذكر في عامة نسخ الأصول.

(١) ي: يجز.

(٢) ي: القول.

(٣) سقط في ي.

(٤) عبارة ت هكذا: «وبقي الكلام عليها في ثلث فصول».

(٥) سقط في ي.

(٦) ما بين الخطين بياض في ت.

(٧) «مصيب في اجتهاده» معناه أنه أتى ما كلف به من الاجتهاد باستفراغ الوسع في طلب =

عن أبي حنيفة^(١) ويحكى عن المزني^(٢) وغيره من أصحاب الشافعي رضي الله عنه «مثله»^(٣) وذكر القاضي رضي الله عنه عن الشافعي نصوصاً دالة على الأخذ «فيها»^(٤) بهذا المأخذ.

[١٨٥٥] وأول ما نفتح القوم به أن نقول «هل يكلف»^(٥) المجتهد العثور على الحق المطلوب بالاجتهاد؟ فلا يخلون عند ذلك إما أن يقولوا: لا يتعين على المجتهد «إلا»^(٦) الاجتهاد، فأما العثور على الحق فلا يكلف.

= حكم المسئلة عليه فإنه لا وزر عليه ولا إثم، بل له أجر اجتهاده. أما إصابته للحكم المتعين عند الله تعالى، فقد يصيبه وقد يخطئه. فإن أصاب فله أجران. ولعل هذا التقيد في التعبير أنه «مصيب في اجتهاده» حصل درءاً للاستشكال الوارد على المخطئة، حيث اعترض عليهم كيف يؤجر على الخطأ؟ غايته إن يعذر، فلا يعاقب ولا يعاتب. أما الأجر فلا يكون إلا على الصواب. فقل أنه يأجر لاجتهاده. ولكن التعبير «بمصيب في اجتهاده» في النفس منه شيء.

(١) ما بين الخططين سقط في ي.

(٢) هو إسماعيل بن يحيى بن اسماعيل أبو إبراهيم المزني المصري صاحب الامام الشافعي وناصر مذهبه روى عنه مذهبه الجديد بمصر قال الشافعي في وصفه، لو ناظر الشيطان لغلبه. من مؤلفاته التي ذاع صيته «المختصر» وغيره توفي سنة ٢٦٤ له ترجمة في طبقات الشافعية لابن السبكي (٢٣٨/١) والنجوم الزاهرة (٣٩/٣) وشذرات الذهب (١٤٨/٢) وفيات الأعيان (١٩٦/١) وطبقات ابن هداية الله ص ٢٠.

(٣) سقط في ي.

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: «هذا تكليف منكم».

(٦) سقط في ت.

فإن سلكوا هذه «الطريقة»^(١) فقد أفصحوا بمذهبنا»^(٢) فإنهم صوبوا كل مجتهد فيما كلف. على أن «عباراتهم»^(٣) «شنيعة»^(٤) جداً كأنهم أثبتوا حكماً يتعلق به التكليف وهذا مردود باتفاق. فإن الأحكام في المجتهدات وغيرها من الشرعيات «يتعلق»^(٥) التكليف بها إجماعاً إذ المستحيل ثبوت تحريم وتحليل وإيجاب وندب من غير أن يتعلق به تكليف مكلف.

[١٨٥٦] فإن قالوا: إن المجتهد مأمور «بالاجتهاد»^(٦) والعثور على الحق كما «قاله»^(٧) الأولون.

فيقال لهم: فهل على الحق دليل؟ فإن قالوا: أجل! قيل لهم فكيف يكون المجتهد مصيباً في اجتهاده، وهو لم يتمسك بما يفضي به إلى الحق — إما بأن حاد عن الدلالة فلم يتعلق بها، أو فرط فلم يكمل النظر فيها. فلا يستقيم مع هذا الأصل القول بأن المجتهد أدى ما كلف في اجتهاده.

[١٨٥٧] فإن قالوا: إن بعض ما أتى به من الاجتهاد، فقد أدى ما كلف فيه ولكنه «لم يتممه»^(٨) فنقول: فما يؤمنه أنه لم يسلك طريق النظر

(١) ت: المسلك.

(٢) ي: مذهبه.

(٣) ت: «عبارتهم».

(٤) ي: بشيعة.

(٥) ت: علق.

(٦) ت: «باجتهاده».

(٧) ي: «أقاله» وت: «قال» والصواب المثبت. ذكر الشيرازي وتبعه الزركشي أن هذا يحكي عن ابن سريج. اللمع (١٣٠).

(٨) ي: «يتممه» بدون «لم».

في الدلالة ولم/ ^(١) يضع نظره أولاً إلا في شبهة. مع تجويز ذلك كيف تطلقون القول بتصويبه في الاجتهاد، على أن الاجتهاد مما «لا يتبعض» ^(٢) فإذا «لم يكمل» ^(٣) لم يصح شيء منه. فإنه يطلب لغيره، ويتنزل منزلة الصلاة يؤدي بعضها ثم يطراً عليها/ ^(٤) «ما» ^(٥) يبطلها.

على أنا «نقول» ^(٦) بعد ما بينا تناقضهم، نتمسك عليهم بالدلالة القاطعة التي «لا مخلص» ^(٧) منها، «بأن نقول» ^(٨) أليس مجتهداً مأموراً بأن يعمل بموجب اجتهاده، مأثوماً بالانكفاف عنه، عاصياً بتركه؟ / وهذا حقيقة الوجوب ولا موجب إلا الله، فكيف يتحقق مع ذلك أن يأمره بالشيء ويعصيه بتركه/ ^(٩) ويجوز أن يكون «منها عما أمر به» ^(١٠) ! فهل هذا إلّا تناقض. لا يستريب «فيه» ^(١١) ذو عقل!.

[١٨٥٨] فإن قالوا: فالذي ذكرتموه يبطل عليكم بما لو اجتهد وعمل

(١) نهاية ق (٨/ب) في ت.

(٢) ت: لا يتنقض.

(٣) ت: لم يعمل.

(٤) نهاية ق (٢٠٠/ب) في ي.

(٥) سقط في ي.

(٦) سقط في ت.

(٧) أشار في هامش نسخة «ي» إلى وجود كلمة «لا محيص» في نسخة أخرى.

(٨) ت: ونقول.

(٩) ما بين الخطين سقط في ي.

(١٠) ي: منيما عما أمرناه.

(١١) ي: «فيها».

بموجب اجتهاده ثم تبين «له»^(١) أنه أخطأ «نصاً»^(٢) فإنه كان مأموراً بموجب اجتهاده. ثم تبين «له»^(٣) أنه كان مخطئاً. وهذا مما يعدونه من أعظم القوادح فيما تمسكنا به.

فنقول: إذا لم يفرض المجتهد في الطلب وشدة البحث عن النصوص، ولم يتمكن من العثور عليه، فحكم الله «تعالى»^(٤) عليه موجب اجتهاده قطعاً. ويتنزل منزلة من لم يبلغه الناسخ للحكم. فيكون «مخاطباً»^(٥) — على الأصح — بموجب المنسوخ إلى أن يبلغه الناسخ. وإذا صددناهم عن ذلك ضاق عليهم كل مسلك، واستمر لنا ما طردناه من «الدلائل»^(٦).

(٣١٧) فصل

في القول بالآشبه، وذكر اختلاف الناس فيه

[١٨٥٩] ذهب طائفة من المعتزلة^(٧) إلى أن كل مجتهد مصيب. ولا يكلف إلا العمل بما أدى إليه اجتهاده «لكنه»^(٨) مأمور عند وضع الاجتهاد بطلب الأشبه عند الله تعالى. ثم إذا طرد اجتهاده فلا يكلف أن يصيب الأشبه

(١) سقط في ت.

(٢) سقط في ي.

(٣) سقط في ي.

(٤) لم يرد في ي.

(٥) ت: مخطئاً.

(٦) ت: الدليل.

(٧) منهم أبو هاشم الجبائي.

(٨) ي: لكن هو و ت: يكون هو والصواب المثبت.

عند الله تعالى، ولكن يعمل بقضية اجتهاده^(١) ولم يقل بالأشبه إلا المصوبون. وإليه مال عيسى بن أبان^(٢) والكرخي في بعض رواياته. وهو الذي ارتضاه محمد بن الحسين^(٣).

[١٨٦٠] ثم روجعوا في الأشبه، اختلفت أجوبتهم في بيانه.

فذهب بعضهم إلى الكف عن بيانه. وهذا نهاية «العين»^(٤). فإن ما ذكره إن كان مجهولاً عندهم/^(٥) «يستحيل»^(٦) اعتقاده وإن كان

(١) اختلف القائلون بأن كل مجتهد مصيب في أنه هل هناك حكم معين لله تعالى في الواقعة التي لا نص فيها، وهو مطلوب المجتهد؟ فذهب كثير من المصوبين إلى أن هناك أشبه مطلوب عند الله تعالى - وهو قول الغزالي في المنحول ص (٤٥٥) وإليه صار أبو يوسف ومحمد بن الحسن وابن سريج في إحدى الروايتين عنه، وكما ذكر المصنف أنه قول بعض المعتزلة وعيسى بن أبان والكرخي وهو إحدى الروايتين عن أبي علي الجبائي. يرجع لمعرفة التفصيل البرهان (٢/ ١٣٢٧) والمحصل (٢/ ٨١/ ٣) الوصول إلى الأصول (٢/ ٣٤٣) إرشاد الفحول (٢٦٣) الإبهاج (٢٥٩) للمع (١٣٠) المعتمد (٢/ ٩٨٢) والبحر المحيط (٣/ ٣٠١/ أ).

(٢) هو عيسى بن أبان بن صدقة، أبو موسى كان فقيهاً عفيفاً ورعاً جواداً أخذ عن محمد بن الحسن كان حسن الحفظ للحديث قال هلال الرأي ما في الإسلام قاض أفقه من عيسى «ألف في الأصول كتاب اثبات القياس خبر الواحد، اجتهاد الرأي وغيرها. توفي سنة (٢٢٠) انظر ترجمته في فهرست ابن النديم (٢٨٩)، تاريخ بغداد (١١/ ١٥٧) طبقات الحنيفة لطاش كبرى زاده (٣٢) الفتح المبين (١٣٩).

(٣) ت: أبي الحسين.

(٤) ي: «الغي».

(٥) نهاية ف (٩/ أ) في «ت».

(٦) في الأصل «يستحيل» بدون الفاء.

معلوماً، يأتي بيئته. وذهب بعضهم إلى أن الأشبه عند الله تعالى «أولى»^(١) طرق الشبه في المقاييس والعبر.

ومثلوا ذلك بأن قالوا: إذا ألحق القاييس الأُرُزُّ بالبُرِّ بوصف «الطعم»^(٢) أو بوصف القوت أو الكيل «فأحد»^(٣) هذه الأوصاف أشبه عند الله تعالى وأقرب في التمثيل.

والمجتهد يكلف نفسه بالاجتهاد، العثور عليه. ثم لا عليه أن «لو»^(٤) أخطأه.

وذهب آخرون «في»^(٥) تفسير الأشبه إلى أن قالوا: الأشبه عند الله تعالى هو الذي لو ورد النص تقديرًا لما ورد إلا به.

[١٨٦١] فنقول لهم: إذا صوبنا المجتهدين، وأوجبنا على كل «واحد»^(٦) تتبع موجب اجتهاده، وجعلنا كل واحد على حق عند الله تعالى فلا معنى لتقدير الأشبه مع ذلك. «على أنا نقول لهم»^(٧): هل يكلف المجتهد العثور على الأشبه، أم لا يكلف ذلك؟ فإن لم يكلف العثور عليه، فكيف يجب طلبه، مع أن المجتهد يعتقد أنه لا يكلف العثور عليه.

(١) سقط في ت.

(٢) ت: الطعام.

(٣) ت: «في أحد».

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: أن.

(٦) ي: واحدة.

(٧) ي: فانا نقول.

وإن قلت: إنه يجب العثور عليه، فإذا لم يعثر عليه^(١) إلا واحد من المجتهدين، وجب تخطئة الباقيين. وهذا خوض في المذهب الأول الذي ابطالناه «إذ لا فصل»^(٢) بين تقدير الأشبه، ولا دليل يوصل إليه / وبين تقدير العلم، ولا دليل يوصل إليه /^(٣)

على أن ما «عولنا»^(٤) عليه، يهدم المصير إلى الأشبه. فإنه يستحيل الجمع بين قول القائل: يجب على كل مكلف/^(٥) أن يعمل بموجب اجتهاده ويعصي بتركه، ويجوز أن «يكون»^(٦) «الأمثل»^(٧) له غيره. والأشبه عند الله تعالى ترك ما «يعصيه»^(٨) بتركه.

[١٨٦٢] ثم نقول: ما ذكرتموه في الأشبه لا معنى له. فإنكم إن عنيتم به مشابهة الفرع الأصل في أوصاف الذات^(٩) فهذا مستحيل في طريق اجتهاد الشرعيات. فإن الشيء خلافه كما يقاس على مثله «فلا يعول في العبر»^(١٠) الشرعية على تماثل الأوصاف

(١) سقط في ت.

(٢) ت: «إذ» الأفضل.

(٣) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٤) ت: «عولوا».

(٥) نهاية ق (٢٠١/أ) في ي.

(٦) سقط في ي.

(٧) ت: الأصل.

(٨) كذا في الأصل ولعل الصواب «يعصى» بدون الهاء.

(٩) ت: الذوات.

(١٠) عبارة ت: «فلا نقول في العين».

«الذاتية»^(١).

وإن عنوا بالأشبه أن الرب تعالى نصب وصفاً من الأوصاف علماً دون غيره، فكيف يقولون^(٢) مع ذلك بتصويب المجتهدين. وهذا ما لا مخلص لهم منه.

[١٨٦٣] ثم نقول: لم يؤثر عن القائلين بالأشبه، إلا المقالات الثلاث التي حكيها أحدها الكف عن التفسير، وهو «تورط»^(٣) في الجهالة. والثاني: التفسير «بأولى»^(٤) وجوه القياس وهو باطل، فإن «الأول» لا يخلو إما أن يكون أولى^(٥) عقلاً، وهو باطل، وإما أن يكون أولى بمعنى أنه علم «على الحكم»^(٦) دون غيره. فهو الحق «إذا»^(٧) وما سواه فخطأ. ولا معنى للأشبه سوى ما قلناه. وإن فسروا الأشبه بأنه الذي لو ورد النص لم يرد إلا به^(٨). فنقول: «فقولوا»^(٩) إن من أخطأه مع أنه «وجب عليه طلبه»^(١٠) فهو

(١) ليست في ت: وفيه زيادة هذه العبارة كلمة الأوصاف «عقلاً على اقتضاء الحكم وكونه أولى به فهذا محال وقدمنا في إبطاله ما فيه كفاية حيث قلنا أن شيئاً من هذه الأوصاف لا يدل عقلاً على الأحكام».

(٢) ت: يقول.

(٣) في الاصل: «يورط» ولعل الصواب المثبت.

(٤) في كلا الموضعين في ي: «الأول».

(٥) نهاية ق (٩/ب) في ت.

(٦) ي: للحكم.

(٧) ت: اذن.

(٨) قال إمام الحرمين في البرهان (١٣٢٧/٢) أن هذا حكم على الغيب.

(٩) ت: قولوا.

(١٠) ت: يوجب عليه ظنه.

مخطيء فإن قالوا: لا نجعله مخطئاً، لأنه «لم يرد»^(١) به النص قلنا: فلا تجعلوه الأشبه «فإنه»^(٢) لم يرد به النص. فإنه لا معنى لكونه أشبه/ إن/^(٣) يرجع إلى ذاته، «و»^(٤) إنما يكون أشبه بنصب الشريعة إياه علماً على الحكم. فإذا لم ينصبه لم يكن لكونه أشبه معنى.

[١٨٦٤] فإن استدل القائلون بالأشبه بنكته واحدة على المصوبين فقالوا: لا بد «للمجتهد»^(٥) من مطلوب «ولا يتصور»^(٦) طلب من غير مطلوب. وقد منعتم^(٧) أن يكون المبطلون علماً، وانكرتم أن يكون لله تعالى «حكم معين في الحادثة»^(٨) أو أمانة منصوبة على الحكم يتعين «العثور»^(٩) عليها. فإذا أبطلتم مع ذلك الأشبه، فما الذي تطلبونه؟ وهذا أعظم سؤال على المصوبين. وربما يوضحون ذلك بالاجتهاد في القبله فيقولون من خفيت عليه أدلة «القبله»^(١٠) «فهو»^(١١) مأمور بطلبها، ثم إننا نكلفه أن يصلي إلى الجهة التي أدى اجتهاده إليها، ولكن

(١) ي: «لا يرد»

(٢) ي: لأنه.

(٣) زيارة من المحقق.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: للمجتهدين.

(٦) في ي: «فيقول عليه ويبنى اجتهاده على قضيته فإن الاجتهاد» بدل «ولا يتصور».

(٧) ت: منهم.

(٨) ت: حكم حادث.

(٩) ي: للعثور.

(١٠) ي: «الغلبة».

(١١) سقط في ي.

«يتأسس»^(١) اجتهاده على طلب القبلة ثم يعمل بقضيتها. ولا يكلف سوى قضية اجتهاده. وكذلك قولنا في الأشبه.

والجواب عن ذلك أن نقول: هذا الذي ذكرتموه لا يصح منكم أولاً فإن معولكم فيما ذكرتموه على أن الطلب من غير مطلوب لا يتحقق وهذا ينعكس عليكم مع قولكم بأن العثور يجب على المطلوب. فإذا لم توجبوا العثور على المطلوب، وعلم كل مجتهد ذلك من نفسه، فأى معنى لوجوب الطلب؟

ثم «يقال»^(٢): «بم»^(٣) تنكرون على من يزعم أن المطلوب بالاجتهاد غلبة الظن! فمهما غلب «بطريق الاجتهاد»^(٤) على ظن المجتهد «ضرب»^(٥) من الحكم فغلبة «ظنه»^(٦) أنه حكم الله تعالى عليه.

[١٨٦٥] فإن قالوا: «فمجرد»^(٧) غلبة الظن لا ينتصب آية وفاقاً، حتى تقع غلبة الظن عن اجتهاد. والاجتهاد ينبغي أن ينبني على «قصد»^(٨) مطلوب. ويستحيل أن يكون مطلوب المجتهد غلبة «الظن»^(٩) بل يطلب شيئاً

(١) ت: «تأسيس».

(٢) ت: «تقول».

(٣) ت: «ثم».

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «ضروب».

(٦) ي: «الظن».

(٧) ت: «مجرد».

(٨) ي: «قضاء».

(٩) ي: «ظنه».

ويغلب على ظنه أنه أصابه فيكون ذلك ظن صادر عن اجتهاده «متعلق»^(١) بمطلوب وانتم إذا لم تثبتوا مطلوباً أصلاً فلا يتقدر الاجتهاد.

قلنا: سبيل التوصل إلى غلبة الظن/^(٢) ما نذكره الآن وهو «أن المجتهد»^(٣) يعلم أن الصحابة رضي الله عنهم تمسكوا باعتبار/^(٤) العلل وغلبة الأشباه وحكموا بما يخطر لهم من قضاياها فيسلك المجتهد مسلكهم، مع أنه يعتقد عدم تعيين «حكم»^(٥) محقق أو مقدر فمهما قدر نفسه سالكاً مسلكهم في الحادثة الواقعة فيغلب على ظنه عند «ذلك»^(٦) موجب اجتهاده فقد وضح وجه التوصل إلى غلبة الظن، من غير تقدير الأشبه كما صرتم إليه. «و»^(٧) من غير تقدير الحق الكامن، كما صار إليه الأولون.

(١) ت: «المطلق» والمراد أن غلبة الظن ثمرة الاجتهاد والاجتهاد مبني على المطلوب وهو الأشبه عند الله تعالى فإذا أبطلتم أن يكون هناك مطلوب فقد هدمتم أساس الاجتهاد.

(٢) نهاية (٢٠١/ب) في ي.

(٣) ت: «إن المر المجتهد».

(٤) نهاية (١٠/أ) في ت.

(٥) ت: الحكم.

(٦) سقط في ي.

(٧) سقط في ت.

فصل (٣١٨)

القول بالتخير عند تقابل الأمارات/ (١)

[١٨٦٦] فإن قال «قائل» (٢) «إذا» (٣) اجتهد المجتهد، «فتقابل» (٤) في ظنه وجهان من الاجتهاد ولم يترجح أحدهما على الآخر وهما متعلقان بحكمين متنافيين فما قولكم في هذه الصور؟

قلنا: أما من زعم أن المصيب واحد، فقد اختلفت أقوالهم في هذه الصورة. فذهب بعضهم إلى أنه يقلد عالماً «قد» (٥) قطع بأحد وجهي اجتهاده.

(١) الجمهور على جواز تقابل الأمارات وتعادلهما، ومنع ذلك أحمد والكرخي حكاه ابن الحاجب في مختصره (٢٩٨/٤) مع حاشيتي الجرجاني والتفتازاني وقال ابن قدامه في روضة الناظر: «إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما، وجب عليه التوقف، ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا التخيير فيما وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية. وقال بعضهم وبعض الحنفية. يكون المجتهد مخيراً في الأخذ بأيهما شاء — ثم اورد كلام الغزالي في المستصفى مختصراً وهو من القائلين بالتخير — فقال: لأنه لا يخلو أما ان يعمل بالدليلين أو يسقطهما أو يتحكم بتعيين أحدهما أو يتخير فيهما. لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطها لأنه متناقض، ولا إلى التوقف إلى غير غاية فإن فيه تعطيلاً وربما لم يقبل الحكم التأخير، ولا سبيل إلى التحكم، لم يبق إلا التخيير. والتخيير بين شيئين مما ورد به الشرع المرجع نفسه (٤٣١/٢) وانظره مفصلاً في المستصفى (٣٧٨/٢ — ٣٨٢).

(٢) ت: «القائل».

(٣) ي: فإذا.

(٤) ت: تقابل.

(٥) سقط في ي.

وذهب آخرون إلى أنه لا يقلد «عالمًا»^(١) ولا يأخذ باجتهاد نفسه ولكن يتوقف، ويصمم على طرق الترجيح.

[١٨٦٧] فإن تضيق الأمر فقد اختلف مانعوا التقليد عند ذلك. فذهب ذاهبون إلى جواز التقليد^(٢) في هذه الحالة، وإن «منعوا»^(٣) في غيرها من الأحوال.

وذهب آخرون إلى أنه لا يقلد ولكن يعمل بأحدهما. ويستقصى القول في ذلك في كتاب التقليد. إن شاء الله تعالى. وأما «المصوبون»^(٤) فقد خير بعضهم، ومنع بعضهم القول بالتخيير «وصاروا»^(٥) إلى التوقف «أو»^(٦) التقليد. وزعم أنه حكم الله تعالى عليه قطعاً.

قال القاضي رضي الله عنه: والصحيح في ذلك عندنا ما صار إليه شيخنا^(٧) رضي الله عنه. وهو أن المجتهد يتخير في الأخذ بأي الاجتهادين شاء. والدليل «على ذلك»^(٨) بطلان التقليد، على ما نوضحه.

فإذا بطل التقليد وقد أوضحنا بما قدمناه أن كل مجتهد مصيب وقد

(١) سقط في ت.

(٢) في ت زيادة «عند ذلك».

(٣) ت: «منعوها».

(٤) ي: البصريون.

(٥) ت: «صار».

(٦) ي: «و».

(٧) لعله يقصد بذلك الشيخ أبا الحسن الأشعري. وقد سبق نظير ذلك.

(٨) ت: «عليه».

استوى في حقه / الاجتهادان، فلا سبيل إلى الأخذ بما شاء الا بضيق الوقت. فينزل الحكمين في حقه/ ^(١) منزلة الكفارة في حق الحانث.

[١٨٦٨] فإن قال قائل: ففي المصير إلى التخيير خرق الإجماع. وذلك أنه إذا نقل عن الصحابة قولان في المسألة فاجتهد فيهما المجتهد و «تقاوم» ^(٢) الاجتهادان في حقه، فلو صار التخيير كان قولاً ثالثاً ^(٣) والدليل عليه: أن من صار إلى إيجاب رقبة في حادثة، مع من صار إلى إيجاب الكسوة، لا يوافقان من خير بينهما. فإن المخير سلك مسلكاً سوى مسلكهما. «فمن» ^(٤) هذا الوجه لزم اختراع قول ثالث.

والذي يحقق ذلك أن التخيير/ ^(٥) من الأحكام المعدودة في مراتب أحكام الشريعة ويتميز «به» ^(٦) بعض الكفارات عن بعض. قلنا: هذا الذي ذكرتموه ينقلب عليكم على وجه «لا تجدون» ^(٧) عنه «مخلصاً» ^(٨) فإننا نقول: «إذا» ^(٩) تقابل الاجتهادان، وتضيق الحكم، ولم يجد المجتهد من يقلده. فما

(١) ما بين المعكوفتين ساقط في «ي».

(٢) كذا في الاصل – ولعل معناه تعادل وتقابل، أي لم يترجح أحدهما على الآخر. ويدل عليه الآتي.

(٣) ي: «ثانياً».

(٤) ت: «في».

(٥) نهاية (١٠/ب) في «ت».

(٦) سقط في ت.

(٧) ي: لا يجدون.

(٨) ت: «محيص».

(٩) ت: «إذا».

قولكم في هذه الصورة؟ فيضطرون إلى القول بأنه يأخذ «بأحدهما»^(١) و «يلزمهم»^(٢) في هذه الصورة ما ألزمونا.

فإن قالوا: يتوقف! فكيف يمكنهم ذلك؟ وقد صور عليهم التضييق ومنع التأخير^(٣) بإجماع^(٤) على أن للخصم أن يقول: التوقف حكم «ثالث»^(٥).

[١٨٦٩] ثم نقول: لسنا نقول «إن»^(٦) التخيير يثبت «حكماً»^(٧) في حق المجتهد حتى يعتقد أنه «ثالث»^(٨) ولكن يأخذ بأحدهما. و «يوافق من يشاء»^(٩) من المختلفين في العصر الماضي. وهو كالمستفتي يتصدى «له»^(١٠) مفتيان مستويان في كل الأوصاف «وفتواهما»^(١١) «له»^(١٢) مختلفان. فيأخذ بفتوى أحدهما، ولا يكون ذلك تخييراً.

(١) ي: «أحدهما».

(٢) ي: يلزم.

(٣) ي: «التخيير».

(٤) كذا.

(٥) ت: «ثابت».

(٦) سقط في ي.

(٧) سقط في ي.

(٨) ي: «ثابت».

(٩) ت: توافق من شاء.

(١٠) سقط فقي ت.

(١١) ت: فتواهما.

(١٢) سقط في ي.

فوضح /^(١) الانفصال عما أزموه.

[١٨٧٠] فإن قالوا: أليس معولكم على غلبة الظن في كل ما قدمتموه. «فإذا»^(٢) تقابل الاجتهادان فقد خلت المسألة «عن»^(٣) غلبة الظن.

قلنا: «إذا»^(٤) تقابل الاجتهادان فتقابلهما أمانة في «إثارة»^(٥) غلبة الظن بالتخير.

وهذا واضح / فافهمه وقد انقضى الكلام في تصويب المجتهدين /^(٦).



(١) نهاية (٢٠٢/١) في ي.

(٢) ت: اذن.

(٣) ي: على.

(٤) ت: اذن.

(٥) ي: «أنار» وفي ت «أمانة» والصواب المثبت.

(٦) ما بين الشرطتين زيادة في ت.

باب (٣١٩) «القول»^(١) في جواز «التعبد»^(٢) بالقياس في حضرة الرسول ﷺ

[١٨٧١] اختلف العلماء في ذلك فذهب ذاهبون إلى منع «التعبد»^(٣) بالقياس في «حضرة»^(٤) الرسول ﷺ، وذهب آخرون إلى جواز ذلك عقلاً^(٥)

(١) سقط في «ت».

(٢) «التعبد»: في ت نسخة أولاً صحيحاً ويبدو أن أحد قارئى النسخة أعمل فيه قلمه وصيره «التقليد».

(٣) كذا فعل هنا مثله في السابق ت.

(٤) ت: بحضرة.

(٥) لا خلاف في جواز الاجتهاد بعد الرسول ﷺ فأما في زمان الرسول ﷺ — فهو كما قال الفخر الرازي — الخوض فيه قليل الفائدة. لأن الاجتهاد الواقع من الصحابى إن قرره النبي ﷺ كان حجة وشرعاً بالتقرير لا باجتهاد الصحابى، وإن لم يبلغه كان فيه الخلاف مثله في قول الصحابي — وإن بلغه فأنكره أو قال بخلافه، فليس في ذلك الاجتهاد فائدة، لأنه قد بطل بالشرع. هذا أما من منع جوازه عقلاً فنقل هذا عن الجبائي وأبي هاشم، وهو ضعيف — فإنه كما قرر القاضي لا إحالة فيه عقلاً. وقال بجوازه الجماهير. ثم اختلفوا فمنهم من فصل بين القريب والبعيد ومنهم من فصل بين الغائب والحاضر مطلقاً ومنهم من شرط أن يكون الغائبون من الولاية والقضاة ومنهم من فرق بين التصريح بإذنه وعدمه وتقريره وسكوته وبين الاجتهاد في =

وهو الذي نرتضيه .

«فإن»^(١) الجائز يتميز عن المستحيل بانتفاء وجوه الاستحالة . وجملة وجوه الاستحالة منتفية في جواز «ورود»^(٢) «التعبد»^(٣) بالقياس بحضرة الرسول ﷺ . «و»^(٤) لو قدر مصرحاً به ، لم يستحل بأن يقول صاحب الشريعة ، إذا عنت لكم حادثة فأنتم بالخيار فيها . «إن»^(٥) «أحببتم»^(٦)

= الأحكام وغيرها . منشأ الخلاف في هذا تعدد الروايات التي وردت في هذا الشأن — منها حديث معاذ حين بعثه ﷺ إلى اليمن وحديث عمرو بن العاص في الصلاة بدون الاغتسال من الجنابة لخوف الضرر وحديث أبي بكر في سلب القتل وحديث صلاة العصر في بني قريظة وحديث أبي السنابل عندما أفتى في الحامل المتوفى عنها زوجها وقد وضعت بعد ليال أنها تقضي أربعة أشهر وعشراً ، فردّه رسول الله ﷺ وقضى بحلالها للزواج . وغيرها كثير . ينظر تفضيل المسألة في المستصفى (٣٥٤/٢) وإرشاد الفحول (٢٥٦) والمحصول (٢٥٣/٢) وجمع الجوامع مع العطار (٤٢٧/٢) والتبصرة (٥١٩) واللمع (١٣٣) والإحكام (٢٣٥/٤) والمسوده (٥١١) والوصول إلى الأصول (٣٧٦/٢) والمعتمد (٧٦٥/٢) روضة الناظر ومعه نزهة الخاطر (٤٠٧/٢) ومختصر ابن الحاجب (٢٩٣/٢) والابهاج (٢٥٢/٣) وتيسير التحرير (١٩٣/٤) . والبرهان (١٣٥٥/٢) وفواتح الرحموت (٣٧٤/٢) والبحر المحيط (٢٨٨/٣) ب.

(١) ت : «إن» .

(٢) سقط في ت .

(٣) سلم «التعبد» هنا من اللعب في ت .

(٤) سقط في ت .

(٥) ت : فإن .

(٦) ت : شتم .

«راجعتموني»^(١) لأخبركم بحكم الله تعالى «وحياً»^(٢) واجتهاداً. «وإن»^(٣) «أحببتم»^(٤) فاجتهدوا. «فغلبة»^(٥) ظنكم أمانة حكم الله تعالى عليكم. فهذا لا يستحيل عقلاً. لا في صفة المتعبد تعالى وجل، ولا في صفة المتعبد / ولا في صفة التعبد/^(٦).

[١٨٧٢] فإن قالوا: من كان بحضرة الرسول ﷺ، فهو قادر على «التوصل»^(٧) إلى النص. ولا يسوغ الاجتهاد مع القدرة على الوصول إلى النص.

قلنا: فهذا أيضاً دعوى منكم.

على أنا نقول: ليس كلامنا فيما استقر فيه نص. وإنما كلامنا في حادثة لم يؤثر فيها عن الرسول ﷺ جواب. فهي قبل مراجعة الرسول ﷺ خالية عن النص.

(١) ت: «راجعوني».

(٢) ت: «وجوباً».

(٣) ي: «فان».

(٤) ت: «شئتم».

(٥) ت: «عليه».

(٦) ما بين الخطين ليس في ت.

(٧) في ت: «الوصول».

(٣٢٠) فصل (١)

في بيان وقوع الاجتهاد في عصر النبي ﷺ

[١٨٧٣] فإن قال قائل: قد ذكرتم جواز التعبد بالقياس عقلاً. «فهل

ورد الشرع به»^(٢)؟

قال القاضي رضي الله عنه: أما «الذين»^(٣) غابوا عن مجلسه ﷺ، فقد صح تعبدهم بالقياس في أخبار «تلقته»^(٤) الأمة بالقبول^(٥).

منها حديث معاذ بن جبل رضي الله عنه حيث قال له رسول الله ﷺ / بم تحكم؟ قال: بكتاب الله. قال: فإن لم تجد؟ قال: فبسنة رسول الله ﷺ. قال: /^(٦) فإن لم تجد؟ قال: فاجتهد رأيي «ولا آلو»^(٧) فقال رسول الله ﷺ الحمد لله الذي وفق «رسول»^(٨) رسول الله لما يرضاه^(٩) رسول الله^(١٠). ونعلم أيضاً أن الذين «بعدوا»^(١١) عن مجلسه من ولاية «و»^(١٢) مستخلفيه

(١) نهاية (١١/أ) في ت.

(٢) ي: «قبل ورود الشرع».

(٣) ي: «الدليل».

(٤) ي: «نقلته».

(٥) ي: «بالظنون» وقد سبقت الإشارة إلى بعضها.

(٦) ما بين المعكوفتين لم يذكر في ت.

(٧) سقط في ي.

(٨) سقط في ت.

(٩) ي: «يرضى».

(١٠) تقدم تخريجه.

(١١) ت: «تعدوا».

(١٢) سقط في ت.

على العساكر والبلاد كان يعن لهم من الحوادث ما لا نص فيه . وكانوا
«لا يتوقفون»^(١) في جميعها، ورسول الله ﷺ يعلم ذلك منهم . فهذا في
«الغيبة»^(٢) عنه .

«فأما»^(٣) الذين كانوا بحضرته، فلم تقم حجة شرعية في تعبدهم
بالقياس، وإن وردت لفظة «فهي»^(٤) شاذة أو محتملة للتأويل .

(٣٢١) القول في جواز تعبد النبي ﷺ

بالاجتهاد فيما لا نص فيه

[١٨٧٤] اختلف الناس في ذلك . فذهب الذين أحالوا التعبد بالقياس
إلى الجري على مقتضى أصلهم في استحالة التعبد بالقياس^(٥) .
وأما القائلون بالقياس فقد اختلفوا أيضاً .

فذهب بعضهم إلى أنه لا يجوز أن «يتعبد»^(٦) الرسول ﷺ بالقياس
والتحري والاجتهاد . و«منعوا»^(٧) ذلك عقلاً^(٨) . وذهب آخرون إلى جواز

(١) ي: «يتوقفون» .

(٢) ي: «هو الغيب» .

(٣) ت: «أما» .

(٤) في ي: «في» وفي ت غير مذكور ولعل ما أثبتناه هو الصواب .

(٥) قال الزركشي: وهو ظاهر اختيار ابن حزم قاله الشوكاني في إرشاد الفحول (٢٥٥)

وقال: ومن الذاهين إلى هذا المذهب أبو علي وأبو هشام وقال في مسلم الثبوت أنه

قول الأشاعرة وأكثر المعتزلة . انظر فواتح الرحموت (٣٦٦/٢) .

(٦) ت: «تعبد» .

(٧) ت: «فمنعوا» .

(٨) حكى هذا المذهب الأستاذ أبو منصور عن أصحاب الرأي .

«تعبد»^(١) بالقياس والاجتهاد وألحقوا ذلك بجائزات العقول^(٢). «وهو»^(٣) الذي نختاره.

[١٨٧٥] «و»^(٤) الدليل عليه أنه/^(٥) ليس فيه وجه من وجوه الاستحالة «لا» في^(٦) المتعبد تعالى وجل ولا في التعبد، ولا في المتعبد «فلا يبعد»^(٧) أن يقول الله تعالى لرسوله ﷺ إذا وقعت حادثة، فاجتهد فيها رأيك. فما مال إليه رأيك فهو الحق وهذا واضح «لكل»^(٨) من تأمله^(٩).

(١) ي: «التعبد».

(٢) وهذا هو مذهب الجمهور وأما الحنفية فقالوا: ينتظر الوحي إلى أن يخاف فوت الحادثة، فيحوز له الاجتهاد.

(٣) ت: «هذا».

(٤) سقط في ت.

(٥) نهاية (٢٠٢/ب) في ي.

(٦) سقط في ت.

(٧) ي: «فلا تعبد» وفي ت «ولا يبعد».

(٨) ت: «لمن».

(٩) راجع لمعرفة الأقوال في هذه المسألة البرهان (١٣٥٦/٢) والمستصفي (٣٥٥/٢) وإرشاد الفحول (٢٥٥) والمعتمد (٧٢١/٢) وتيسير التحرير (١٨٣/٤) والمسودة (٥٠٦) والوصول إلى الأصول (٣٧٩/٢) والابهاج (٣٤٦/٢) والتبصرة (٥٢١) والمحصول (٩/٣/٢) وجمع الجوامع (٤٢٥/٢) والإحكام (٢٢٢/٤) وأصول السرخي (٩٠/٢) وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٤٠٩/٢) ومختصر ابن الحاجب مع التفتازاني (٢٩١/٢) والبحر المحيط (٢٨٦/٣) – وقد ألفت الدكتورة نادية شريف العمري كتاباً مستقلاً في هذه المسألة بعنوان «اجتهاد الرسول ﷺ» ط مؤسسة الرسالة.

[١٨٧٦] وتمسك من أحال تعبدته بالقياس، بطرق:

منها: أن العمل بالقياس، عمل «بغلبة»^(١) الظن. فلو تمسك به الرسول ﷺ لكان يبلغ عن ربه «شريعته»^(٢) بموجب غلبة الظن / وذلك مستحيل في أوصاف الرسول ﷺ. فنقول: هذا الذي ذكرتموه باطل/^(٣). وذلك أن المجتهد عندنا يغلب على ظنه / أولاً، ثم نقطع على الله سبحانه بموجب غلبة ظنه^(٤). ونعلم أن غلبة ظنه أمانة نصبها الله تعالى/^(٥) في موجبها.

فكذلك الرسول ﷺ نقطع بما يحكم به، و «ينزل»^(٦) ذلك منزلة ما لو قال الله تعالى لرسوله ﷺ: مهما ظننت إقبال فلان وقدومه «فاقطع به»^(٧) فإنك لا تظن إلا حقاً. «فهذا»^(٨) سائغ «لا استحالة»^(٩) فيه.

[١٨٧٧] ومما تمسكوا/^(١٠) به أن قالوا: لو ساغ

(١) ت: «بغالب».

(٢) ت: «شريعة».

(٣) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٤) هكذا وردت العبارة ولعل المراد «ثم نقطع بأن الله سبحانه وتعالى أوجب على

المجتهد العمل بموجب غلبة الظن، ونعلم... إلخ.

(٥) ما بين المعكوفتين ساقط في ت.

(٦) ي: «ينزل».

(٧) ي: «فاطع».

(٨) ت: «هذا».

(٩) ي: «لا استحالة».

(١٠) نهاية (١١/ب) في «ت».

«لرسول الله»^(١) أن يجتهد لساغ لغيره أن يجتهد أيضاً، ثم يكون كل مجتهد «مؤاخذاً»^(٢) باجتهاده، فيؤدي ذلك إلى أن يخالف «المجتهدون»^(٣) رسول الله ﷺ، إذا اختلفت الاجتهادات. وفي ذلك إبطال الاتباع والخط لمنزلة الرسول ﷺ.

والجواب عن هذا «السؤال»^(٤) أن نقول: لو رددنا إلى موجب العقل، لم يكن فيما قلموه استحالة. وكل مجتهد مؤاخذ باجتهاده^(٥) وكان «النبي»^(٦) لا يدعو المجتهدين إلى اتباعه فيؤدي ذلك إلى مخالفة الاتباع، فهذا في سبيل «العقل»^(٧).

ولكن قامت دلالة الإجماع على أن ما يقدم عليه الرسول ﷺ في تبين الشرع «لا»^(٨) على سبيل الاختصاص «به»^(٩) فيجب^(١٠) اتباعه، ولا يجوز الاستبداد بالحكم على خلاف ما بينه. فمنعنا لذلك ترك الاتباع، واستقلال

(١) ت: «لرسول».

(٢) في ي وت «مؤاخذاً» بدون النصب.

(٣) ت: «المجتهدين».

(٤) سقط في «ت».

(٥) في ي زيادة «للنبي ﷺ فيه اجتهاده» ونفس العبارة مكررة بعد بضعة سطور، ولا محل له ولا معنى في هذا المكان، وهو سهو من الناسخ.

(٦) ت: الرسول.

(٧) ت: النقل.

(٨) سقط في «ت».

(٩) سقط في ي.

(١٠) ت: «فيوجب».

كل مجتهد بنفسه . وكان الرب تعالى يقول: كل مجتهد مؤاخذ باجتهاده، إلا ما كان للنبي ﷺ فيه اجتهاد، فهو القدوة.

[١٨٧٨] ومما تمسكوا به أيضاً، أن قالوا: «لو»^(١) جاز أن يجتهد النبي ﷺ، لجاز أن يخطيء مرة ويصيب أخرى. وفي ذلك إبطال الثقة بما يقوله.

قلنا: هذه غفلة عظيمة منكم. فانا «لم نصور من آحاد»^(٢) المجتهدين الخطأ. على ما «أوضحناه»^(٣) من أصلنا في تصويب المجتهدين^(٤) / فكيف تظنون منا ذلك في اجتهاد الرسول ﷺ، على أنا لو قدرنا جواز الخطأ من سائر المجتهدين/^(٥) فلا نجوزه من الرسول ﷺ. فإنه واجب العصمة فيتنزل في اجتهاده منزلة ما لو اجتمع كافة الأمة على ضرب من الاجتهاد «إجماعاً»^(٦) منهم فلا يسوغ خطأهم. وإن قلنا إن المصيب واحد من «المجتهدين»^(٧) «ويتصور»^(٨) خطأ «آحاد»^(٩) المجتهدين. فبطل ما قالوه.

[١٨٧٩] ومما استدلوا به أيضاً، أن قالوا: لو

(١) سقط في «ت».

(٢) ت: «لم نصوب مواد».

(٣) ت: أوضحنا.

(٤) في زيادة «آحاد» بعد «المجتهدين» ولم يبد لي معنى.

(٥) ما بين الخطئين ساقط في ي.

(٦) ت: «وإجماع».

(٧) ي: «في المجتهديات».

(٨) ت: «فيتصور».

(٩) سقط في ت.

«جاز»^(١) لرسول الله ﷺ أن يجتهد، لجاز لجبريل عليه السلام أن يجتهد. ويخبر الرسول ﷺ عن اجتهاده / وهو يضيف الكل إلى الوحي فيما بلغه جبريل فيخلط الوحي بغيره، وفيه لبس عظيم في الدليل.

قلنا: هذا ركيك من القول فإن جبريل إذا اجتهد أخبر الرسول باجتهاده/^(٢) حتى لا ينقل الكل وحيًا، إذا علم ان الأمر يلتبس «فبطلت»^(٣) عصمتهم^(٤) /^(٥) ووضح جواز تعبد بالقياس.

(٣٢٢) فصل

هل وقع تعبد الرسول ﷺ بالاجتهاد

[١٨٨٠] فان قال قائل: قد «ثبت»^(٦) جواز تعبد الرسول ﷺ بالاجتهاد عقلاً فهل «ورد ثبوت»^(٧) ذلك سمعاً؟ قلنا: «اختلف اهل العلم»^(٨) في ذلك فذهب ذاهبون إلى أنه ورد السمع بذلك^(٩). «وقطع»^(١٠) آخرون أنه لم يرد

(١) ت: كان.

(٢) ما بين الخطين ساقط في «ي».

(٣) ي: فيطلب.

(٤) أي ما اعتصموا به.

(٥) نهاية (١/١٢) في ت.

(٦) ت: بنيتم.

(٧) ت: «يثبت».

(٨) ت: «قد اختلف العلماء».

(٩) واختار وقوعه الآمدي وابن الحاجب والشيرازي ونسبه القرافي إلى الشافعي ونسبه الآمدي إلى أحمد وأبي يوسف.

(١٠) ت: «ذهب».

به/ (١) «السمع» (٢)(٣).

[١٨٨١] ونحن نذكر ما تمسك به كل فريق، ونتكلم عليه «إن شاء الله تعالى» (٤) فأما الذين نفوا ورود السمع «به» (٥) فقد استدلوا، بأن قالوا: لو كان «شرع» (٦) لرسول الله ﷺ الاجتهاد لكان «لا يتوقف» (٧) في كثير من الأحكام ينتظر «فيها» (٨) الوحي وكان «يتسرع» (٩) إلى الاجتهاد حسبما «يجوز» (١٠) له.

وهذا باطل. فإن للآخرين أن يقولوا: إنما كان يتوقف فيما لم يكن للاجتهاد فيه مساغ ولم يكن له أصل يرد إليه اعتباراً وقياساً «إذا» (١١) لم يكن

(١) نهاية ق (٢٠٣/١) في ي.

(٢) ت: سمع.

(٣) وفي المسألة أقوال أخرى. منها أنه ما كان يجتهد في القواعد والاصول بل كان ينتظر الوحي، فأما في التفاصيل فكان مأذوناً له في التصرف والاجتهاد، واختاره إمام الحرمين في البرهان والغزالي في المنحول.

ومنها أنه كان يجوز له الاجتهاد في مصالح الدنيا وتدبير الحروب. ومنها التفصيل بين حقوق الله وحقوق الآدميين فيجوز في الثاني دون الأول. ومنها التوقف انظر في هذا الصدد المراجع التي أحلت عليها في بداية هذا البحث.

(٤) لم يذكر في ي.

(٥) سقط في ت.

(٦) ي: «يسوغ».

(٧) ت: «يتوقف».

(٨) ي: «بها».

(٩) ت: «يتسرع».

(١٠) ت: «يجوز».

(١١) ي: «إذا».

قد استقر الشرع و «تأسست»^(١) قواعده على أنه لا يبعد أنه^(٢) ﷺ خير بين الاجتهاد وبين انتظار الوحي. «فكان يجتهد مرة وينتظر الوحي أخرى»^(٣).

ومما استدلوا به «أيضاً»^(٤) أن قالوا: لو كان «النبي»^(٥) ﷺ يتمسك بالاجتهاد «لنقل ذلك»^(٦) نقلاً مستفيضاً قاطعاً للريب. كما نقل تمسكه بالوحي.

وهذا ما لا معتمد فيه أيضاً. إذ ليس من شرط كل ما يؤثر عن النبي ﷺ أن يستفيض^(٧) بل منه ما ينقل آحاداً، ومنه ما ينقل استفاضة. على أنه «لا يجب»^(٨) على الرسول ﷺ أن يخبرهم بمصادر احكامه و«مقتضياتها»^(٩) وتمسك هؤلاء بالطرق التي قدمناها / في استحالة تعبه بالاجتهاد عقلاً، وقد قدمنا الاجوبة عنها فهذا كلام^(١٠) / ^(١١)...

(١) ت: «تناسبت».

(٢) سقط في ي.

(٣) في ت اضطربت العبارة هكذا «فكان يجتهد فكان ينتظر الوحي مرة ويجتهد مرة أخرى».

(٤) سقط في ت.

(٥) لم يذكر في ي.

(٦) ت: «الكان ذلك ينقل».

(٧) ت: يجب ان يستفيض.

(٨) ت: «كان لا يجب».

(٩) ت: قضاياها.

(١٠) في الاصل كلمة غير مرقوة.

(١١) ما بين الخطين زيادة في ت.

[١٨٨٢] فأما الذين قالوا: أن الشرع ورد بتعبده ﷺ بالاجتهاد فقد استدلوا بما جرى «في»^(١) «أمر»^(٢) أسارى بدر. فإنه ﷺ فاداهم باجتهاده «و»^(٣) رأيه. ولم يقدم على ذلك عن قضية وحي ولذلك عاتبه الرب تعالى في قوله ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخِفَ فِي الْأَرْضِ﴾^(٤) الآية. وكان عمر بن الخطاب رضي الله عنه أشار «على»^(٥) الرسول ﷺ «بقتلهم»^(٦) فقال رسول الله ﷺ عند نزول الآية لقد كان العذاب إلينا أقرب من هذه «الشجرة»^(٧) ولو أنزل، لما نجا منه إلا عمر^(٨).

قالوا: فهذه/^(٩) الآية «مع»^(١٠) سبب نزولها دلالة واضحة على

(١) ي: «من».

(٢) ت: «زمن».

(٣) سقط في ي.

(٤) سورة الأنفال: (٦٧).

(٥) ي: «إلى».

(٦) ت: أن يقتلهم.

(٧) ي: «الشدة».

(٨) الحديث أخرجه الإمام أحمد بلفظ «لقد عرض علي عذابكم أدنى من هذه الشجرة — لشجرة قريبة — وأنزل الله عز وجل ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى حَتَّى يُثْخِفَ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ﴾ من الفداء ثم أحل لهم الغنائم الحديث مسند الإمام أحمد (٣١/١) ونحوه في ص (٣٣) وانظر تفسير الطبري (٣٤/١٠) والبحر المحيط للرازي (١٩٨/١٥) وراجع لمعرفة اختلاف الصحابة في مشورتهم على رسول الله ﷺ تفسير ابن كثير (٣٢٤/٢) والقرطبي (٤٧/٨) والألوسي (٦٤/١٠) وسيرة ابن هشام (٦٤٨/١).

(٩) نهاية (ق ١٢/ب) في ت.

(١٠) سقط في ت.

حكمه ﷺ بالاجتهاد.

/ قال القاضي رضي الله عنه: من زعم أن هذه الآية تدل على حكمه ﷺ بالاجتهاد/ ^(١) فقد افترى «على الله تعالى» ^(٢) بأعظم الفرية «بعينها» ^(٣). فإن فيه تعرضاً «لتجوز» ^(٤) الخطأ على رسول الله ﷺ مع تقريره «عليه» ^(٥). والناس «على» ^(٦) حزينين في تجويز الخطأ على «الرسول» ^(٧) عليهم السلام «ومن» ^(٨) جوزه منهم «لم يجوز» ^(٩) «تقريرهم» ^(١٠) عليه.

[١٨٨٣] فإن قيل: بم «تذكرون» ^(١١) على من يزعم أنه لم يقرر «لما» ^(١٢) عوتب؟ قلنا: فعدم «التقرير» ^(١٣) هو ألا ينفذ «ما أخطأ» ^(١٤) فيه. فكان ينبغي أن يقتل الأسرى وينقض عهود المفاداة، فوضح بذلك البطلان

(١) ما بين الخطئين سقط في ت.

(٢) لم يذكر في ت.

(٣) سقط في ت.

(٤) ي : «الجواز».

(٥) سقط في ت.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت : «الرسول».

(٨) ي : فمن.

(٩) ي : «لم يجوزوا».

(١٠) ي : «تقديره» وفي ت : «تقديرهم» والصواب المثبت.

(١١) ت : تذكرون.

(١٢) ت : «على ما».

(١٣) ي : التقدير.

(١٤) ي : «ملك خطأ».

في الاستدلال، و «استوى الفريقان»^(١) في التأويل.

[١٨٨٤] فإن قيل: فما تأويل الآية بعد سقوط الاحتجاج. قيل: أما

رسول الله ﷺ، فقد كان خير بين القتل «والمن»^(٢) والمفاداة والاسترقاق. كما أنبا^(٣) قوله تعالى ﴿فَأَمَّا مَا بَعْدُ وَإِنَّا فِدَاءٌ حَتَّى تَضَعَ الْحَرْبُ أَلْفًا﴾^(٤) عن بعض هذه الخلال.

/ ولكن خاض أصحاب رسول الله ﷺ في تخير بعض هذه الخلال/^(٥) حتى كأنه بلغ منهم أو من بعضهم مبلغ قطع الرأي «و»^(٦) التحكم. فنقم الله تعالى ذلك عليهم. بيد أن النبي ﷺ أدخل نفسه معهم في «موجب»^(٧) العتاب تكرماً. والآية تنبئ عن «تبرئته»^(٨) فإنه تعالى قال ﴿مَا كَانَتْ لِنَبِيِّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أُسْرَى﴾^(٩) فلما «أنجز»^(١٠) حديثه، خاطب أصحابه فقال ﴿تُرِيدُونَ عَرَضَ الدُّنْيَا﴾^(١١) ونحن نعلم أن الرسول ﷺ لا يخاطب بذلك. فقد عرضت عليه خزائن الدنيا، فأبأها/^(١٢) ﷺ.

(١) ي : «استوا القدمان».

(٢) ت : «بين».

(٣) في ت زيادة «عنه».

(٤) سورة محمد: آية (٤).

(٥) ما بين الخططين ساقط في ت.

(٦) سقط في ت.

(٧) ي : «موجبات».

(٨) ت : «تنزّه».

(٩) الأنفال: آية (٦٧).

(١٠) ت : أنجز.

(١١) الأنفال: آية (٦٧).

(١٢) نهاية (٢٠٣/ب) في ي.

[١٨٨٥] ومما استدلوا به في ورود التعبد بالاجتهاد، أنه ﷺ قال في حكم الحرم «لا يعضد شجرها ولا يختلى «خلاها». قال العباس^(٢) إلا الإذخر فإنه لقبورنا وبيوتنا، فقال ﷺ على الفور «إلا الإذخر»^(٣)^(٤) ونحن نعلم «أنه»^(٥) ما قاله إلا اجتهاداً.

وهذا الذي ذكروه، تحكم أيضاً. «ولا يبعد»^(٦) أنه قاله وحياً وكان معه في ذلك الوقت جبريل أو ملك آخر «يسدده»^(٧) فبطل معتصم الفريقين.

[١٨٨٦] والمختار أنه لم يرد في الشرع دلالة يقطع بها في نفي الاجتهاد ولا في إثباته. فيتوقف فيه على مورد «الشرع»^(٨).



(١) ت : «خلالها».

(٢) ت : «قالوا».

(٣) سقط في ت.

(٤) الحديث أخرجه الإمام البخاري في مواضع عدة من صحيحه. انظر (٣٩/١)،

(١١٦/٦)، (٧٨/٣)، (٢٥/٣/٦/٩/١٦٤)، والإمام مسلم (١٢٥/٩ - ١٣٠،

١٣٦، ١٤٧)، وأبو داود (٢١٢/٢، ٢١٧)، والنسائي (٢٠٣/٥) بنحوه.

(٥) ي : «إن».

(٦) ي : «فلا يبعد».

(٧) ت : «يسأله».

(٨) ت : «الشرعية» والوقف اختيار المحققين منهم الغزالي.

باب (٣٢٣) (١)

القول في تخريج الشافعي رضي الله عنه المسألة على قولين وذكر مراده فيه

[١٨٨٧] اشتهر عن الشافعي/ (٢) رضي الله عنه ذكر القولين فصاعداً
«في» (٣) الحادثة الواحدة مع العلم باستحالة اجتماعهما في الصحة في «حق
المجتهد الواحد» (٤) (٥).

(١) لم يرد في ي.

(٢) نهاية (ق ١٣/أ) في ت.

(٣) ت : «إلى».

(٤) ي : «مجتهد واحد».

(٥) اعتنت معظم كتب الأصول بذكر هذه المسألة ودافع الشافعية في كتبهم عن القولين
للشافعي في مسألة واحدة وبينوا الوجوه والاحتمالات والمحامل. انظر تفاصيل ذلك
في الإبهاج (٢٠٢/٣)، وجمع الجوامع (٤٠٢/٢)، والمعتمد (٨٦٠/٢)،
والمحصول (٥٢٢/٢/٢)، والوصول إلى الأصول (٣٥٣/٢)، والمسودة (٥٢٧)،
والتبصرة (٥١١)، ونهاية السؤل (٤٣٨/٤)، واللمع (١٣١)، وروضة الناظر
(٤٣٤/٢)، وإرشاد الفحول (٢٦٣)، والأحكام (٢٦٩/٤)، والبرهان
(١٣٦٣/٢)، وتيسير التحرير (٢٣٢/٤)، وفواتح الرحموت (٣٩٤/٢)، ومختصر
ابن الحاجب (٢٩٩/٢).

[١٨٨٨] وقد اعترض عليه في ذلك «جعل»^(١) وغيره من متأخري المعتزلة ونحن نذكر ما عولوا عليه من وجوه الاعتراض «ونتنقصي»^(٢) «عنها»^(٣) «ثم نذكر»^(٤) وجه تخريج المسألة على قولين.

[١٨٨٩] فمما اعترضوا به أن قالوا: إذا جمع الجامع بين قولين، أحدهما التحليل والآخر التحريم وذكرهما جميعاً، ولم يرجح «أحدهما»^(٥) على الثاني، وضافهما إلى نفسه، في مثل «الصيغة التي يضيف بها»^(٦) جملة «المذهب»^(٧) إلى نفسه، فلا يخلو «حاله»^(٨) في ذلك، إما أن يريد «تصحيح»^(٩) القولين جميعاً في حق المجتهد الواحد – فيكون ذلك تناقضاً وتنافياً ومباهة للضروريات «والبدائة»^(١٠) «و»^(١١) إن كان لا يعتقد ذلك،

(١) هو الحسين بن علي بن إبراهيم البصري الحنفي وكان رأس المعتزلة، مولده في البصرة سنة (٢٨٨) ووفاته ببغداد سنة (٣٦٩) من كتبه «الإيمان» والإقرار «و» المعرفة له ترجمة في المنتظم (١٠١/٧) وشذرات الذهب (٦٨/٣)، والإمتاع والمؤانسة (١٤٠/١)، والإعلام (٢٤٤/٢).

(٢) ت : «ننقص».

(٣) ي : «عنه».

(٤) ت : «بذكر».

(٥) ت : «أحدهما».

(٦) ت : «الصفة التي تصف».

(٧) ي : «المذاهب».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت : «صحة».

(١٠) ي : «البديهة».

(١١) سقط في ت.

فإطلاقه الكلام على وجه ينبىء عما قلناه «يزريه»^(١) إذ ليس لأحد العلماء أن يطلق من القول ما ظاهره الغلط، وهو يريد به خلاف ظاهره. وإنما «يصح»^(٢) من صاحب الشريعة إطلاق ألفاظ محمولة على خلاف ظواهرها، للعلم بوجوب حكمته وثبوت عصمته وتنزهه عن الزلل. فهذه السابقة «تحمل المتأولين»^(٣) على التأويل.

فأما آحاد العلماء فكل واحد منهم بصدد الخطأ، فإذا بدرت «منه»^(٤) لفظة، ظاهرها الخطأ، ولم تجب له العصمة، حملت على الظاهر.

[١٨٩٠] وهذا الذي ذكروه ساقط من الكلام من أوجه: أحدها: أن لو «ساغ»^(٥) ما قالوه، لوجب سد «باب»^(٦) التجوز^(٧) والتوسع في الكلام على غير صاحب الشريعة، حتى لا يجوز لأحد أن «ينطق»^(٨) بمجازات اللغة. ويتعين على الكافة النطق «بحقائق»^(٩) اللغة، حتى ينسب الناطق بالمجاز إلى السفة والعبث. فلما لم يكن ذلك، بطل ما قالوه.

(١) هكذا في ي وفي ت «ضروري» قال في المعجم الوسيط أزرى به أدخل عليه أمراً يريد أن يلبس عليه به.

(٢) ت : «صح».

(٣) ت : من يحمل التأويلين وفي ي : «النازلين» ولعل ما أثبتناه أقرب إلى المراد.

(٤) ت : «منهم».

(٥) ت : «شارع».

(٦) ي : «بات».

(٧) ت : «التحرر».

(٨) ت : «ينظر».

(٩) ت : بحقيقة.

[١٨٩١] ثم نقول: أليس ورد «عن»^(١) صاحب الشريعة الفاظ متأولة والمجوز لذلك — على زعمكم — ما سبق من العلم بعصمته. «فإن»^(٢) قالوا: أجل. قيل لهم: فكيف يظن بالشافعي في مثل رتبته أن «يحرم الشيء ويحلله»^(٣) معاً، ويعتقد «ذلك»^(٤) اعتقاداً. ومن كمال العقل أن يعرف المرء تنافي المتنافيات وتناقضها. فنعلم من الشافعي أنه لم يسلك هذا المسلك وإنما/^(٥) سلك مسلكاً غيره، فينتصب ذلك قرينة مقارنة للظاهر، نازلة منزلة المقارن للعموم. وهذا بين لاختفاء «به»^(٦).

[١٨٩٢] فإن قالوا: لو قال الشافعي رحمه الله «ظلمت وتعديت» أفتحمل ذلك على غير ظاهره. قيل: لا يضطرنا إلى حمله على خلاف ظاهره شيء إذ يسوغ من الشافعي وممن هو^(٧) أجل منه، أن يظلم. فأما أن يعتقد كون الشيء حلالاً حراماً، فلا يتحقق ذلك منه أصلاً.

[١٨٩٣] فإن قالوا: قد أبدع الشافعي/^(٨) على «الصحابة»^(٩) وخرق الإجماع في ذكر القولين. فإن الصحابة لما اختلفوا، لم يذكر أحد منهم في

(١) ت : «على».

(٢) ي : «فإذا».

(٣) ت : «يحلل الشيء ويحرمه».

(٤) ي : «عليه».

(٥) نهاية (١٣/ب) في ت.

(٦) ت : «فيه» وهو الصواب ولكني لم أثبت في المتن لكونه غريباً عما سبق ولحق.

(٧) في ت زيادة كلمة «من» بعد «هو» وليس بشيء.

(٨) نهاية (ق ٢٠٣/أ) في ي.

(٩) ت : «أصحابه».

الصورة «الواحدة»^(١) قولين .

«قلنا»^(٢) : الجواب عن ذلك من وجهين :

أحدهما : أنهم كما لم يذكروا «قولين»^(٣) لم يمنعوا ذكر القولين .
«فليس في»^(٤) كفهم عن «ذكر»^(٥) الشيء ما يدل على منعهم إياه . فسقط
ما قالوه .

ثم نقول : / كم ذكروا من وجوه الاحتمال في الحادثة الواحدة ولكن
لم يصفوها بالأقوال/^(٦) كما ذكروا وجوه الاحتمال والاجتهاد «ولم
يسمونه»^(٧) ربطاً وتحريراً وفرعاً «و»^(٨) أصلاً ، ولم يذكروا من عبارات
متناظري الزمان ، إلا القليل . ولا يدل ذلك على خروج أهل الزمان عن
إجماعهم .

[١٨٩٤] فإن قالوا : فما وجه تخريج الشافعي المسألة على قولين وما

«معناه»^(٩) ؟

(١) سقط في «ت» .

(٢) سقط في «ت» .

(٣) في ي زيادة « و » بعد قولين وليس له محل هنا .

(٤) العبارة مضطربة في ي هكذا في كفهم عن كفهم وليس في ذكر «فليس» .

(٥) ت : ذلك .

(٦) ما بين الخطين ساقط في ت .

(٧) «لم يسمعه» في ت .

(٨) سقط في ي .

(٩) ي : «منعناه» .

قلنا: «قد اختلفت»^(١) في ذلك أجوبة أصحابه. ونحن نذكر ما ذكره
ثم نعول على الأصح منه «إن شاء الله تعالى»^(٢).

[١٨٩٥] فذهب بعضهم: إلى أنه قصد بذكر القولين، حكاية مذهبين
من مذاهب العلماء.

وهذا غير سديد من وجهين:

أحدهما: إنه قد يجعل المسألة على قولين في صورة لا يؤثر فيها عن
العلماء قول «على»^(٣) التنصيص.

والآخر أنه يضيف القولين إلى اجتهاده ولا يجري «في»^(٤) ذلك مجرى
حكاية المذاهب. «فإنه إذا حكى»^(٥) المذهب «فصيغة»^(٦) كلامه في الحكاية
تتميز عند كل «مصنف»^(٧) عن صيغة ذكره القولين.

[١٨٩٦] وقال أبو إسحاق المروزي^(٨): إنما ذكر القولين، لبيان
«أن»^(٩) ما عداهما فاسد عنده، و«يحصر»^(١٠) الحق، في قولين أو ثلاثة،

(١) ت : «اختلف» وبدون قد.

(٢) لم يرد في ي.

(٣) ت : عن.

(٤) سقط في ت.

(٥) مكرر في ي.

(٦) ت : بصيغة.

(٧) ي : مصنف.

(٨) مرت ترجمته في صفحة (٢١٩).

(٩) سقط في ت.

(١٠) ت : «قصر».

«على»^(١) ما نذكره.

وهذا الذي ذكره فيه نظر أيضاً. فإن الشافعي لا يقطع في المجتهديات بتخطئة غيره. ومن تدبر أصوله، عرف ذلك «منها»^(٢).

[١٨٩٧] والصحيح في ذلك أن نقول: ما يؤثر فيه عن الشافعي قولان، فهو على أقسام.

فمنه/ ^(٣) القول الجديد و «القول»^(٤) القديم. فقد وضع من مقتضى كلامه أنه بذكره الجديد رجع عن القديم. فلا «يجتمع»^(٥) له في أمثال ذلك قولان.

ومنه أن^(٦) ينص على قولين في الجديد، ولكنه يميل إلى أحدهما، ويختاره «فهو»^(٧) مذهبه والآخر ليس بقول له. وإنما ذكره أولاً توطئة للخلاف وتمهيداً له.

ولو نص على قولين في الجديد ثم ذكر أحدهما بعد ذلك، وأضرب عن ذلك الثاني «فما»^(٨) صار إليه المزمي رحمه الله أن ذلك رجوع منه عن

(١) سقط في ت.

(٢) ت : «منهما» وقد سبق إن الأصح من مذهب الشافعي القول بأن المجتهد يخطئ ويصيب.

(٣) نهاية (ق ١٤/أ) في ت.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي : «تجميع».

(٦) في ي بياض مكان هاتين الكلمتين.

(٧) ي : «وهو».

(٨) ت : «فالذي».

القول الثاني ولما قاله وجه . وإن «كان»^(١) أنكره معظم الأصحاب .

[١٨٩٨] فأما إذا نص على قولين جميعاً ولم يرجح أحدهما «بعد ذلك»^(٢) على «الثاني»^(٣) «ولم يقتصر»^(٤) على أحدهما بعد نصه عليهما ونقل مثل ذلك — حتى قال المحققون — إن هذا الفن لا يكاد يبلغ عشرًا^(٥) .

[١٨٩٩] قال القاضي رضي الله عنه والوجه عندي أنه قال في مثل «هذا الموضع»^(٦) بالتخير . وكان يقول بتصويب المجتهدين^(٧) .

(١) ساقط في ي .

(٢) سقط في ت .

(٣) ت : «الآخر» .

(٤) ت : «ولم ينص» .

(٥) ونقل الشيخ أبو إسحاق في اللمع وشرح اللمع عن أبي حامد المروزي إنه ليس للشافعي مثل ذلك إلا في بضعة عشر موضعاً ستة عشر أو سبعة عشر . اللمع (١٣٢) ، وشرح اللمع نقلاً عن الإبهاج (٢٠٢/٣) ، قال ابن السبكي : وذلك من الأدلة الواضحة على علو شأنه في العلم والدين في الحالتين ، أما الدليل على العلم فإنه كلما زاد المجتهد علماً وتدقيقاً وكان نظره أتم تنقيحاً وتحقيقاً ووقوفه على الأدلة المزدحمة مستقيماً وأدرك وجه الازدحام فيها وكيفية الانفصال عنها عظيماً ، تكاثرت الإشكالات الموجبة للتوقف لديه وتزاحمت المعضلات بين يديه . وأما في الدين فلم يكن ممن إذا ظهر له وجه الرجحان صمم على مقالته الأولى ولا قام بنصرتها وشال بضبعها حتى ينادي أولى لك فأولى بل صرح ببطلان تلك واعترف بالخطأ فيه وقصور النظر . انظر الإبهاج (٢٠٣/٣) .

(٦) ت : «هذه المواضع» .

(٧) قال ابن السبكي في الإبهاج (٢٠٢/٣) ، «وذهب قوم إلى أن إطلاق القولين يقتضي التخير وهو ضعيف وذكر وجوهاً أخرى لمثل هذا الموقف بعض الأصوليين ، منها =

وهذا الذي قاله غير «سديد»^(١) فإن الصحيح من مذهب الشافعي أن المصيب واحد على أن «فيما»^(٢) ذكره القاضي «دخلاً عظيماً»^(٣) ونبين ذلك، بأن نمهد أصلاً في التخيير.

فنقول: من قال بالتخيير / على ما قدمنا القول فيه، إنما يمكنه القول بالتخيير/^(٤) في تقدير واجبين.

مثل أن «يؤدي»^(٥) أحد الاجتهادين إلى إيجاب شيء، «والثاني»^(٦) إلى إيجاب غيره. ولا يؤدي تقدير جمعهما على سبيل التخيير إلى تناقض وينزل منزلة «أركان»^(٧) كفارة اليمين. فإذا تصورت المسألة «بهذه»^(٨) الصورة،

= إنه يقصد حصر مذهبه في هذين القولين وأن المذهب الثالث باطل عنده ومنها إنه ينقل القولين عن سبقه وليس لبيان مذهبه لكن الناقل عنه أخطأ فجعلهما مذهباً له ومنها ما تعارضت الأدلة فيها وعسر الترجيح فتورع وتوقف من أن يقدم على الحكم قبل البيان: ومنها إنه كان في مهلة الناظر في تلك المسألة ووافته المنية قبل البت فيها وغيرها.

(١) ت : «شديد».

(٢) ت : «ما».

(٣) هكذا في ي وفي ت طمس في هذا الموضع. والدخل هنا معناه الفساد. «وعظيماً» في ت : «عظيم» بالرفع.

(٤) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٥) ت : «يؤديك».

(٦) ت : «ويؤديك الاجتهاد الثاني».

(٧) في ي ما يشبه «إن قلت» في هذا الموضع.

(٨) ت : «في هذه».

«ساغ»^(١) المصير إلى «أن»^(٢) التخيير «فيهما»^(٣).

وأما إذا كان/^(٤) أحد الاجتهادين يؤدي إلى «التحليل»^(٥) ويؤدي الثاني إلى «التحريم»^(٦) فلا يتصور التخيير في القولين إذ من المستحيل التخيير بين «الحظر والتحليل»^(٧) وهذا بين لكل متأمل وقد ذكره القاضي رضي الله عنه في خلال كلامه. وكذلك «لا يتحقق»^(٨) التخيير بين محرمين.

[١٩٠٠] فإذا وضع ذلك. فقد اختلف قول الشافعي رحمه الله كثيراً في تحليل وتحريم^(٩). فكيف يمكن «حمل»^(١٠) اختلاف قوله على «القول»^(١١) بالتخيير؟ فالسديد إذا أن نقول في القسم الأخير الذي

(١) ت : «شاع».

(٢) كذا في الأصل وأحسبها زائدة إلا أن يكون الجار والمجرور متعلقاً بمحذوف وهو خبر أن.

(٣) سقط في ت.

(٤) نهاية (ق/٢٠٤/ب) في ي.

(٥) ت : «تحليل» بدون الألف واللام.

(٦) ت : «تحريم».

(٧) ت : «التحليل والتحريم».

(٨) ت : لا يتصور.

(٩) تذكر الكتب الأصولية كمثال على تردد الشافعي رحمه الله بين قولين والمسترسل من اللحية، هل يجب غسله أو لا يجب قولان.

(١٠) سقط في ت.

(١١) ت : «القولين».

«ختمنا»^(١) الكلام «به»^(٢) - وهو أن ينص على قولين في الجديد، ولا يختار أحدهما - «إنه»^(٣) ليس له في المسألة قول/^(٤) ولا مذهب وإنما ذكر القولين ليتردد فيهما. وعدم اختياره لأحدهما لا يكون ذلك خطأ منه. بل علو رتبة الرجل، وتوسعه في العلم، وعلمه «بطرق»^(٥) الأشبه / يمنع/^(٦) أن يتفق له ذلك. ويبعد أن يتبدىء «الرجل»^(٧) مسائل الشرع ويختمها ولا تعن «له»^(٨) مسألة إلا ويغلب على ظنه في أول نظرة جواب واحد.

[١٩٠١] فإن قال قائل: فلا معنى لقولكم: للشافعي قولان إذ ليس له على ما زعمتم في مثل هذه المسائل قول واحد ولا قولان!

قلنا: «هكذا نقول»^(٩) ولا نتحاشى منه. وإنما وجه الإضافة إلى الشافعي ذكره لهما و «استقضاؤه»^(١٠) وجوه الأشباه فيهما. فهذا أسد الطرق وأوضحها.

(١) ت : «أتمنا».

(٢) ت : فيه.

(٣) في النسختين «و» بدل «أنه» ولعل المثبت أولى.

(٤) نهاية (١٤/ب) في «ت».

(٥) بطريق.

(٦) خلت النسختان جميعاً من هذه اللفظة وهي لا بد منه.

(٧) سقط في ت.

(٨) سقط في ي.

(٩) ي : «فهكذا القول».

(١٠) ت : «استقضاؤه».

وقد شعب القاضي رضي الله عنه كلامه في «هذه»^(١) المسألة .
والذي «ذكرناه»^(٢) لبابه وتعلم ذلك إذا طالعت كتابه .



(١) سقط في ي .

(٢) ي : «ذكرنا» .

كتاب التقليد

(٣٢٤) القول في حقيقة التقليد

[١٩٠٢] اختلف أرباب الأصول في حقيقة التقليد^(١).

فذهب «بعضهم»^(٢) إلى أن التقليد «هو»^(٣) قبول قول القائل ولا يدري من أين يقول ما يقول^(٤).

وهذا القول غير مرضي عندنا. فإن التقليد «منبىء عن»^(٥) الاتباع المتعري عن أصل الحجة. فإذا لم يكن في تحديد التقليد ما ينبىء عن ذلك، لم يكن الحد مرضياً أصلاً.

(١) حقيقة التقليد لغة: قال الزركشي في البحر المحيط ونقله الشوكاني في إرشاد الفحول أنه مأخوذ من القلادة التي يقلد غيره بها، ومنه تقليد الهدى، فكان المقلد جعل ذلك الحكم الذي قلد فيه المجتهد كالقلادة في عنق من قلده — أي المجتهد بمعنى أنه بتقليده له كأنه طوقه ما في ذلك الحكم من تبعة — أن كانت — وجعلها في عنقه.

(٢) ت: «قوم منهم».

(٣) سقط في ي.

(٤) جزم بهذا القول الففال (٢٩١-٣٦٥) في شرح التلخيص قاله الزركشي في البحر المحيط (١٣٠٦/٣) ومعنى قوله «لا يدري من أين يقول» أي من كتاب أو سنة أو قياس.

(٥) ت: «شيء غير».

وهذا القائل يقول إذا «جوزنا»^(١) للرسول ﷺ الاجتهاد فقبول قوله
«تقليد له»^{(٢)(٣)} من حيث أن القائل^(٤) لا يدري^(٥) / قاله الرسول ﷺ.

[١٩٠٣] وذهب بعضهم إلى أن التقليد قبول قول القائل/^(٦)
بلا حجة^(٧).

(١) ت: «حررنا».

(٢) ت: «تقليده».

(٣) نقل الزركشي عن ابن دقيق العيد أنه قال: إن قلنا إنهم «أي الأنبياء عليهم السلام»
مجتهدون، فقد علمنا أن السبب أحد الأمرين إما الوحي أو الاجتهاد. وعلى كل
تقدير فقد علمنا السبب واجتهاده اجتهاد معلوم بالعصمة.

(٤) كذا في النسختين.

(٥) يظهر أن هنا سقطاً وهو «من أين» وتام الكلام «من حيث أن القائل لا يدري من أين
قاله الرسول ﷺ».

(٦) سقط في ت.

(٧) نقل الزركشي والشوكاني هذا التعريف عن الشيخ أبي حامد والأستاذ أبي منصور
ولفظه «قبول القول من غير حجة تظهر على قوله» وبهذا عرفه ابن الحاجب ولفظه
«العمل بقول غيرك من غير حجة». فخرج من قوله «من غير حجة» العمل بقول
الرسول ﷺ والعمل بالإجماع ورجوع العامي إلى المفتي والقاضي إلى العدول في
شهادتهم لوجود الحجة في الكل. وبهذا لا يتحقق تقليد إلا في صورة رجوع
المجتهد إلى مثله دون اضطرار والعامي إلى مثله. وبهذا عرفه الغزالي في
المستصفى بلفظ «قبول قول بلا حجة» وعرف ابن الهمام بأنه «العمل بقول من ليس
قوله إحدى الحجج بلا حجة»، والحجج هي الكتاب والسنة والاجماع على هذا
يسمى عمل العامي بقول المفتي تقليداً. وقيل في تعريفه أقوال أخرى منها «قبول
قول الغير دون حجته أي دون معرفة حجة القول وعرفه الآمدي بأنه العمل بقول
الغير من غير حجة ملزمة. ينظر للتفصيل المسودة (٥٥٣) المستصفى (٣٨٧/٢) =

«و»^(١) من سلك هذه الطريقة منع أن يكون «قبول»^(٢) قول النبي ﷺ تقليداً، فإنه حجة في نفسه وهذا خلاف في عبارة يهون موقعها عند ذوي التحقيق.

[١٩٠٤] غير أن الأولى في حد التقليد — عندنا — أن نقول: التقليد هو اتباع من لم يقم باتباعه حجة، ولم يستند إلى علم.

فيندرج تحت هذا الحد الأفعال والأقوال / وقد خصص معظم المحققين كلامهم بالقول^(٣). ولا معنى للاختصاص به. فإن الاتباع في الأفعال/^(٤) المبنية كالاتباع في الأقوال.

ويندرج تحت هذا الحد أصل في التقليد، ذهل عنه معظم الأصوليين. وذلك أن معظمهم مع الاختلاف في «تحديد»^(٥) التقليد «مجمعون على القول بأن العامي»^(٦) مقلد للمفتي «فيما يأخذه»^(٧) منه.

= فوائح الرحموت (٤٠٠/٢) الأحكام (٢٩٧/٤) الإبهاج (٢٧٠/٣) جمع الجوامع (٤٣٢/٢) المنحول (٤٧٢) البرهان (١٣٥٧/٢) وروضة الناظر مع شرحها (٤٤٩/٢) ومختصر ابن الحاجب (٣٠٥/٢) تيسير التحرير (٢٤١/٤) إرشاد الفحول (٢٦٥) والبحر المحيط (٣٠٥/٣).

(١) سقط في ت.

(٢) ت: «قول».

(٣) يظهر هذا في معظم التعاريف التي نقلناها في حد التقليد. وقد صرح بهذا الجلال المحلي في شرح جمع الجوامع.

(٤) ما بين الخطين في ي.

(٥) ت: «حد».

(٦) ت: «أطلقوا القول في أن العامي».

(٧) ي: «بما يأخذ».

وأدرجوه/ ^(١) تحت الحدين السابقين وقالوا: «إن قلنا» ^(٢): أن التقليد قبول قول «القائل» ^(٣) بلا حجة، فقد تحقق ذلك في المفتي، فإن قوله في نفسه ليس بحجة. وإن «حددنا» ^(٤) التقليد بأنه قبول القائل مع الجهل بمأخذه. فهذا المعنى يتحقق في قول المفتي أيضاً.

[١٩٠٥] قال القاضي رضي الله عنه. والذي نختاره أن ذلك ليس بتقليد أصلاً. فإن قول العالم حجة في حق المستفتي. إذ الرب تعالى وجل نصب قول العالم علماً في حق العامي وأوجب عليه العمل به. كما أوجب على العالم العمل بموجب اجتهاده «وعلمه» ^(٥) واجتهاده علم عليه ^(٦) «وقوله» ^(٧) علم «على» ^(٨) المستفتي ^(٩).

(١) نهاية ق (١٥/أ) في ت.

(٢) سقط في ي.

(٣) ت: الغير.

(٤) ت: «حدد».

(٥) سقط في ي.

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: بقوله.

(٨) سقط في ت.

(٩) قال إمام الحرمين: قال القاضي: عندي لا تقليد ولا مقلد وكل من قبل قولاً — كالعامي يقبل قول المفتي — وجب عليه قبوله، وكان قوله حجة في حقه. قال: والمختار عندي على الضد والعكس فإن الخلّاق عندي في أفعالهم وعقائدهم مقلدون ومن قبل قول رسول الله ﷺ منهم فهو مقلد، فإن قوله عليه السلام لا يكون حجة لذاته والمعجزة وإن قامت — فلا تفيد كونها حجة ما لم يقدم عليه العلم بالمرسل فإذا كل من نظر فأدرك حدث العالم، انحدر عنه إلى ما يليه، فعلم وجود =

[١٩٠٦] ويخرج لك من هذا الأصل أنه لا يتصور على «ما»^(١)/ ^(٢) نرتضيه تقليد مباح في الشريعة. لا «في الأصول ولا في الفروع»^(٣) إذ التقليد هو اتباع الذي لم تقم به حجة. ولو ساغ تسمية العامي مقلداً. مع أن قول العالم في حقه واجب الاتباع، جاز أن «يسمى»^(٤) «المتمسك»^(٥) بالنصوص والاجماع وأدلة العقول مقلداً! وهذا واضح «في»^(٦) مقصود.

ثم إنا نذكر بعد ذلك منع التقليد في الأصول، ثم «في»^(٧) الفروع.

(٣٢٥) القول في منع التقليد في الأصول

[١٩٠٧] اعلم، أن هذا «الباب»^(٨) يرسم الكلام فيه في فن الكلام، بيد أنا نذكر ما يقع به الاستقلال، فلا يسوغ «لأحد»^(٩) أن يعول في معرفة الله

= الصانع وصفاته، ثم انحط إلى النبوات فأدرك جواز العصمة، ونظر في المعجزة بعده، فهو العالم. ومن عداه ممن يترقى عن الشبهات إلى قبول قوله عليه السلام فهو مقلد تحقيقاً. وما قاله القاضي من أنه يجب قبوله قلنا: كيف يكون ذلك حجة؟ وهو لم يعلم المرسل؟! والله أعلم — وتبعه الغزالي في المنحول (٤٧٣) والبرهان (١٣٥٨/٢).

(١) سقط في ت.

(٢) نهاية ق (٢٠٥/أ).

(٣) ت: «أصول الدين ولا فروع».

(٤) ي: يتسمى.

(٥) ت: المستنبط.

(٦) سقط في ي.

(٧) سقط في ت.

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ت.

تعالى، و «في معرفة»^(١) ما يجب له من الأوصاف، و«و»^(٢) يجوز عليه ويتقدس عنه «على»^(٣) التقليد.

وكذلك القول في جملة قواعد العقائد. بل يجب «على»^(٤) كل معترف أن يستدل في هذه الأصول. و «لن»^(٥) تقع له العلوم فيها إلا «عقب»^(٦) النظر الصحيح.

[١٩٠٨] وذهب الحشوية^(٧) إلى «القول»^(٨) بالتقليد في الأصول لما أقعدهم عليهم «عن»^(٩) مبالغ «ذوي»^(١٠) النظر.

(١) سقط في ي.

(٢) سقط في ت.

(٣) في ت: «كل».

(٤) ت: «عليه».

(٥) ت: «أن».

(٦) ي «بعقب» وفي ت طمس مكان هذه الكلمة.

(٧) اختلف في سبب تسمية هذه الطائفة بهذا الاسم. فقيل: لأنهم يحشون الأحاديث التي لا أصل لها في الأحاديث المروية عن رسول الله ﷺ. وقيل: سمو بذلك لأنهم مجسمة وقيل: أنهم كانوا يجلسون في مجلس الحسن البصري فوجدتهم يتكلمون بكلام ساقط، فقال: ردوا هؤلاء إلى حشا الحلقة. وقيل لأنهم كانوا يسمون أهل الحديث حشوية أي أنهم أهل حشو، لا فائدة فيه وقيل لأنهم يتهمون القرآن والسنة أنهما مملوئتان بما لا يفهم من الحشو. ونقل عن الحافظ أبي عبد الله الحاكم: أن المعهود إطلاق هذا اللقب على من نسب إلى نوع من البدع والإلحاد، راجع الحور العين (٢٠٤) والتذكرة التيمورية (١٤٨).

(٨) سقط في ي.

(٩) ت: عنه.

(١٠) ت: «كذلك».

ولم يغنهم تقاعسهم حتى أزرروا على ذوي الحجاج السالكين أسد المناهج. وطرق الرد عليهم كثيرة. والواحد منها يجزي «من»^(١) تأمل.

[١٩٠٩] فنقول لهم: معاصر المقلدين! هل علمتم أن التقليد يفضي إلى العلم، أم لم تعلموا ذلك؟ فإن قلت: أنا «لم نعلمه»^(٢) — وهو كلمة الحق — «ففي ضلال»^(٣) تهمهون. و «به على أنفسكم»^(٤) تعترفون وإن زعتم: أنا نعلم إفضاءه إلى الحق — فلا تخلون «أما»^(٥) /^(٦) أن تعلموا ذلك ضرورة «و»^(٧) بديهية أو «لا تعلمون»^(٨) ضرورة و «لا»^(٩) بديهية.

فإن ادعيتم العلم الضروري، سقطت مكالمتكم «و»^(١٠) وضحت «مباهتكم»^(١١) ولم تسلموا من معارضتكم بدعوى الضرورة في صد مقالتكم.

وإن هم زعموا أنا «نعلم»^(١٢) إفضاء التقليد إلى طرق التسديد بالدلالة

(١) ت: «لمن».

(٢) ي: «نعلمه» بدون «لم».

(٣) سقط في ت.

(٤) ت: و «على أنفسهم».

(٥) مكرر في ت.

(٦) نهاية ق (١٥/ب) في ت.

(٧) ت: «أو».

(٨) ت: لا يعلموا.

(٩) سقط في ي.

(١٠) سقط في ت.

(١١) ت: «منها هتكم».

(١٢) ت: «عرفنا».

سئلوا عن إقامتها «وهيات»^(١).

«فإن»^(٢) خاضوا في ابتغائها وانتحائها، فقد خاضوا في النظر من حيث لم يشعروا.

[١٩١٠] فإن «قالوا»^(٣): «إنما»^(٤) علمنا إفضاء التقليد إلى العلم بالتقليد، سئلوا عن إقامة الدليل على التقليد الذي جعلوه أصلاً للتقليد فيتسلسل عليهم القول، ولا يجدون عنه مخرجاً.

[١٩١١] فإن قالوا: إنما علمنا افضاء التقليد إلى العلم بما^(٥) في الكتاب والسنة من الأمر بالاتباع.

قيل «لهم»^(٦): «وأنى»^(٧) لكم التمسك بكتاب الله. ولا يثبت كتاب الله تعالى إلا بحجة. فبم علمتم أن الذي «اعتصمتم»^(٨) به كتاب الله تعالى. فهذه ورطة لا مخلص لهم «عنها»^(٩)(١٠).

(١) ت: هيات.

(٢) ي: فإذا.

(٣) ي: زعموا.

(٤) ت: أنا.

(٥) سقط في ي.

(٦) سقط في ي.

(٧) ت: أن.

(٨) ي: اعتصم.

(٩) ت: منها.

(١٠) اختلف في التقليد في أصول الدين. فقال كثير منهم إنه لا يجوز بل يجب النظر وذهب كثير من الفقهاء وبعض المتكلمين كالعنبري والحشوية والتعليمية إلى =

[١٩١٢] ثم نقول لهم: إذا قلتم في أصول الدين واحداً منكم، فلا شك أنكم لا توجبون لمن اتبعتموه العصمة وتجوزون عليه الزلل. فما الذي حملكم على اتباعه و «هذا»^(١) حاله! فإن رجعتم إلى مجرد القول «فقد»^(٢) «وسعتم»^(٣) مذاهب الدين. وأقل ما يلزمكم عليه، كف النكير عن معتقدي البدع إذا قلوا «أصحابهم»^(٤). فإن واحداً منكم لم يعول على حجاج.

[١٩١٣] فلإن قالوا: «معنا»^(٥) السواد الأعظم. وقد وصى رسول الله ﷺ باتباع السواد الأعظم.

قلنا: فلا جهل يزيد على «الفن الذي»^(٦) أظهرتموه. فإنكم «تنازعون في إثبات رب المرسل»^(٧) وتطالبون بما فيه «عصمتهم»^(٨) فتستدلون فيه بقول

= جوازه، وربما بالغ بعضهم فقال: التقليد واجب. والنظر في ذلك حرام. ومحل هذه المسألة علم الكلام. وقد بحث هذه المسألة ابن السبكي بشيء من التفصيل نسبياً فانظر جمع الجوامع (٤٤٣/٢) والإبهاج (٢٧٣/٣) والمحصول (١٢٥/٣/٢) ونهاية السؤل (٥٩٥/٤) وإرشاد الفحول (٢٦٦) والاحكام (٣٠٠/٤) والمستصفي (٣٧٨/٢) وتيسير التحرير (٢٤٣/٤) ومختصر ابن الحاجب (٣٠٥/٢) والبحر المحيط (٣٠٨/٣).

(١) ت: «هذه».

(٢) سقط في ي.

(٣) ي: «سمعتم».

(٤) ي: أسلافهم.

(٥) ي: فمعنى.

(٦) سقط في ت ومكانه «ما».

(٧) ي: «منازعون في إثبات المرسل».

(٨) ي: عصمتكم.

الرسول ﷺ.

ثم لا معول على السواد الأعظم في أصل الدين. فإن سواد الكفرة أعظم من سوادنا ولقد كان رسول الله ﷺ في صدر الإسلام في شردمة قليلة العدد.

وليس المعنى باتباع السواد الأعظم الاتباع في أصول الدين. فبطل ما قالوه من كل وجه. ووضحت^(١) في أصول الدين «غرثهم»^(٢) «وشدحت»^(٣) في أصول العقائد «عورثهم»^(٤).

[١٩١٤] ثم نقول «لهم»^(٥): خبرونا! هل في السموات والأرضين حجة على ثبوت الصانع؟/^(٦).

فإن أنكروا ذلك انتسبوا إلى رد الكتاب، وهو مفزعهم وإن أثبتوا الحجة، سئلوا عن وجهها. فيضطرون إلى الخوض في الحجاج. والكلام عليهم طويل، وهذا قليل من كثير.

[١٩١٥] واعتصم أصحابنا بكل ظاهر في الكتاب والسنة يتضمن

(١) نهاية (١/١٦) في ت.

(٢) ي: عوتهم والغرة بكسر الغين الغفلة والجهالة.

(٣) ت: شرحت والأشدح: الواسع من كل شيء وانشدح: استلقى على ظهره وفرج بين رجليه.

(٤) ي: غرثهم.

(٥) سقط في ي.

(٦) نهاية ق (٢٠٥/ب) في ي.

«الأمر»^(١) بالاعتبار والاحتجاج^(٢) ولهم جمل من الظواهر، يهون الكلام عليهم فيها»^(٣).

فرأينا الإضراب عن تمسكهم «بها»^(٤).

(٣٢٦) القول في منع التقليد في الفروع

[١٩١٦] اعلم أن العلماء اختلفوا في جواز التقليد في الفروع.

والكلام في «هذا»^(٥) ينقسم إلى أصليين.

أحدهما: تقليد الصحابة / والثاني: تقليد من عداهم من العلماء فأما تقليد الصحابة/^(٦) فسفرده بالكلام بعد ذلك إن شاء الله تعالى.

[١٩١٧] وأما تقليد «من»^(٧) سواهم — فقد اختلف العلماء فيه.

فذهب بعضهم إلى أنه يجوز للعالم / إذا عنت حادثة أن يقلد عالماً مع اقتداره أن يجتهد لنفسه، ثم الذين سوغوا التقليد في هذه الصورة اختلفوا في أنه هل يجوز/^(٨) أن يقلد ليفتي بما قلد «فيه»^(٩)؟ فمنهم من

(١) سقط في ي.

(٢) وهي كل آية فيها الأمر بالاعتبار والتفكر والتدبر واتباع العلم.

(٣) ت: «عليها».

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: «ذلك».

(٦) ما بين الخططين ساقط في ت.

(٧) ت: «ما».

(٨) ما بين الخططين ساقط في ي.

(٩) سقط في ت.

«جوز»^(١) ذلك. ومنهم من «أباه»^(٢).

[١٩١٨] وذهب بعض العلماء إلى أنه لا يجوز للعالم أن يقلد «عالمًا»^(٣) في مثل درجته. ويجوز له أن يقلد من هو أعلم «منه»^(٤) «مع»^(٥) استوائهما في كون كل واحد منهما «مجتهدًا»^(٦). وإلى ذلك مال محمد بن الحسن.

[١٩١٩] وأبو حنيفة كان يجوز التقليد مطلقاً.

[١٩٢٠] وذهب الشافعي ومعظم العلماء إلى أنه لا يجوز للعالم «أن يقلد»^(٧) العالم. من غير الصحابة.

[١٩٢١] ثم هؤلاء اختلفوا في صورة «واحدة»^(٨).

«وهي»^(٩) أن العالم إذا استدت «عليه»^(١٠) طرق الاجتهاد وتضييق عليه حكم الحادثة نحو الاجتهاد في القبلة مع تضييق وقت الصلاة فهل يسوغ له — والحالة هذه — أن يقلد عالمًا؟.

(١) ي: «يجوز».

(٢) ي: «يأباه» وهو مذهب أبي الحسين البصري.

(٣) سقط في ت.

(٤) سقط في ي.

(٥) ت: «في».

(٦) ت: «فيجتهد».

(٧) ت: «تقليد».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت: «وهو».

(١٠) سقط في ت.

«فما»^(١) ذهب إليه الشافعي منع التقليد في هذه الصورة أيضاً وأجاز
المزني التقليد في هذه الصورة.

[١٩٢٢] قال القاضي رضي الله عنه والذي نختاره/^(٢) منع
التقليد^(٣).

(١) ت: «ما».

(٢) نهاية ق (١٦/ب) في ت.

(٣) خلاصة المذاهب في المسألة في المجتهد قبل الاجتهاد بضعة عشر قولاً، أما بعد
الاجتهاد فلا خلاف أنه لا يجوز له تقليد غيره.

الأول: المنع مطلقاً. وإليه ذهب الأكثر من القاضى المصنف والقاضى
أبو الطيب واختاره الرازي والآمدي وابن الحاجب.

الثاني: الجواز مطلقاً. ونقل القاضي أنه مذهب أبي حنيفة وعليه سفيان الثوري
واسحق بن راهويه.

الثالث: يجوز تقليد الصحابي فقط، ونقل عن الشافعي في القديم كما نقل عن
أحمد والجبائي وسوف يفرد له المصنف فصلاً مستقلاً.

الرابع: يجوز تقليد الصحابة بشرط أن يكون أرجح في نظره من غيره. عزاه ابن
الحاجب إلى الشافعي ونسبه الآمدي إلى الجبائي.

الخامس: يجوز تقليد الصحابة والتابعين دون غيرهم.

السادس: يقلد من هو أعلم منه، ولا يقلد من هو مثله. نقله أبو بكر الرازي عن
الكرخي وهو المنقول هنا عن محمد بن الحسن.

السابع: يجوز التقليد فيما يتعلق بنفسه دون ما يفتى به. وهو محكي عن ابن سريج.

الثامن: يجوز تقليد مثله إذا خشى فوات الوقت، وهو منقول عن ابن سريج أيضاً.
وعليه إمام الحرمين.

التاسع: أنه يجوز لغير القاضي والمفتي في المشكل عليه. حكاه القفال الشاشي عن
بعض الشافعية.

وإذا قيل لنا: فهل في الشرع «من»^(١) تقليد مباح؟ أبناه. فإن «الزمونا»^(٢) تقليد العامي المستفتى — لم نجعله مقلداً، على ما أوضحنا القول «فيه»^(٣) في الباب السابق.

[١٩٢٣] ونحن نقدم على الخوض في الحجاج فصلاً، ذهل عنه معظم المتكلمين في هذا الباب.

فنقول: لو رددنا إلى جائزات العقول، لكان أخذ العالم بقول «عالم»^(٤) آخر من الجائزات — لو قامت به حجة سمعية — وليس من المستحيلات. فكان يجوز أن يقول الرب تعالى، لكل عالم «أن يأخذ»^(٥) «بقول»^(٦) عالم مثله ويترك

العاشر: يجوز للقاضي دون غيره. وهذا أيضاً منقول عن ابن سريج.

الحادي عشر: الوقف — قال الزركشي: وبه يشعر كلام إمام الحرمين.

راجع للتفصيل البحر المحيط للزركشي (٣/٣١١) والبرهان (٢/١٣٣٩) إرشاد الفحول (٢٦٧) مختصر ابن الحاجب (٢/٣٠٦) المستصفى (٢/٣٨٤) وفواتح الرحموت (٢/٣٩٢) جمع الجوامع (٢/٤٣٣) المعتمد (٢/٩٣٤) نهاية السؤل (٤/٥٨٦) الإبهاج (٣/٢٦٨) المحصول (٢/١٠١/٣) الإحكام (٤/٢٧٤) التبصرة (٤٠٣) اللمع (١٢٦).

(١) سقط في ت، وفي ي «مع».

(٢) ي: «الزمونا».

(٣) سقط في ي. وهو أن قول العالم علم وإمارة في حق العامي فيجب عليه العمل به.

وليس هو بتقليد. ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٤) ت: «العالم».

(٥) ت: «أخذ».

(٦) ي: «بكل».

«الاجتهاد»^(١). ثم^(٢) لو ثبت ذلك لم يكن ذلك تقليداً.

بل يصير قول العالم المفتي علماً وأمانة في حق العالم المستفتي
«ويكون»^(٣) متمسكاً بما نصبه الله تعالى حجة له.

[١٩٢٤] ومعظم من خاض في هذا «الفن»^(٤) بنى الأدلة بناء يدل على
منع التقليد عقلاً، ونحن نذكر ما ذكره ما نعوا التقليد ونبين فسادَه. ثم نذكر
ما عليه المعول، إن شاء الله تعالى وجل.

[١٩٢٥] فمما عولوا «عليه»^(٥) أن قالوا: كل عالم بصدد «أن يزل»^(٦)
فإذا لم تجب له العصمة لم تقم بقوله الحجة. «إذا»^(٧) كان المجتهد قادراً
على التمسك بالحجاج / والاجتهاد. فذلك/^(٨) أخرى له. وهذه دعوى
مجردة.

فيقال «لهم»^(٩): «لم»^(١٠) زعمتم أن من لا تجب «له»^(١١) العصمة

(١) ي: اجتهاده.

(٢) ت: «و».

(٣) ت: «فيكون».

(٤) ت: «الباب».

(٥) سقط في ت.

(٦) ت: «الزلل».

(٧) ت: «و» بدل إذا.

(٨) ما بين الخطين ساقط في ي.

(٩) ساقط في ت.

(١٠) ت: «أن».

(١١) ي: «لهم» وت: «عليه» والمثبت من عندنا.

لا يجوز الرجوع إلى قوله . وهل تنازعون إلا في هذا؟ فلو قال الرب تعالى
مهما صدر قول من عالم فاقبلوه . فإن جوزتم خطأه فحكي «عليكم»^(١)
موجب «قوله»^(٢) ولا عليكم لو أخطأ في نفسه — كان ذلك غير مستحيل .

والذي يوضح ذلك أنا نرجع إلى قول الرواة «مع»^(٣) جواز زللهم
ونرجع إلى طرق الاعتبار في المجتهديات ، وإن كنا لا نقطع بها .
ونرجع إلى قول الشهود في الحكومات والخصومات ، مع أنا لا نقطع
بصدقهم . فبطل التعويل على هذه الطريقة .

[١٩٢٦] ومما عولوا «عليه»^(٤) أيضاً ، أن قالوا: إذا/^(٥) استوى
«العالمان»^(٦) في «التمكن من»^(٧) الاجتهاد ، «فيتزellan»^(٨) في ذلك منزلة
العامي والعالم في أصل الدين . فإنهما لما استويا في تصور الاستدلال/^(٩)
والنظر «من»^(١٠) كل واحد ، منهما في أصل الدين ، لم يجز للعامي تقليد
العالم فيما يقدر على الاجتهاد فيه . فكذلك العالمان في الفروع فيقال

(١) سقط في ت .

(٢) ت : «حكمه» .

(٣) ت : «في» .

(٤) سقط في ي .

(٥) نهاية ق (١/٢٠٦) في ي .

(٦) ت : «العلمان» وفي ي : العلماء .

(٧) ي : «التمكين في» .

(٨) ي : فيتزلون .

(٩) نهاية ق (١/١٧) في ت .

(١٠) ت : في .

«لهم»^(١): هذا غير مستقيم. «فإننا»^(٢) لو قدرنا ورود الشرع بتقليد العالم العالم في الفروع «لم يستحل»^(٣) كما «قدمناه»^(٤) في صدر الباب. ولو قدرنا ورود الشرع بالتقليد «في»^(٥) معرفة الله تعالى، لكان مستحيلاً. فإن من شرط ورود التكليف معرفة المكلف و«لن يعلم من طريق»^(٦) التقليد. فلو قال الله تعالى — لا تستدلوا و«أعلموني»^(٧) لكان «ذلك»^(٨) من قبيل تكليف المحال. وهذا بين لكل من تأمله.

على أن الاجتهاد في الفروع، إنما هو تمسك بما لا يقطع به، وليس كالاستدلال في الأصول. فكل ما يوردونه يبطل بقريب من الطرق التي ذكرناها.

[١٩٢٧] ومما يستدلون به أيضاً، أن قالوا: لو جاز للعالم تقليد العالم لما افرق «المتبع»^(٩) والمتبع. والشرط أن يفارق التابع المتبوع إما في علم وإما في عصمة. وقد «عدموا»^(١٠) جميعاً في المتنازع فيه.

(١) سقط في ي.

(٢) ت: «قالوا».

(٣) ت: «لم يستحيل» بإثبات الياء.

(٤) سقط في ت.

(٥) ي: «مع».

(٦) ي: «لم يعرف بطرق».

(٧) ت: «واعلموا».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت: «البيع».

(١٠) ت: «عدموا».

فيقال «لهم»^(١) / وهذه دعوى أيضاً.

ثم نقول «و»/^(٢) لم شرطتم اختلاف التابع والمتبوع في العصمة والعلم؟ وعن هذا «تستلون»^(٣) فيضعف كل ما «يعتصمون»^(٤) به.

وربما يستدلون بظواهر، لا تقوم بها حجة. وهي كثيرة.

[١٩٢٨] والذي يجب «التعويل»^(٥) عليه، أن نقول: لو جوزنا للعالم أن يقلد العالم، لكان قوله في حقه علماً منصوباً على الحكم الواجب «عليه»^(٦) و «ينزل»^(٧) ذلك منزلة سائر الأدلة «المنصوبة»^(٨) في الشرعيات، على ما أوضحناه فيما سبق.

وإذا كان «كذلك»^(٩) فيستحيل إثباته دليلاً، عقلاً. فإن الأدلة السمعية يدرك جواز كونها أدلة، بالعقول. فأما أن يدرك «ثبوتها»^(١٠) أدلة بالعقول «فلا»^(١١).

(١) سقط في ي.

(٢) سقط في ت.

(٣) ي: «تستدلون».

(٤) ي: «اعتصموا».

(٥) ت: «العول».

(٦) سقط في ي.

(٧) ت: «بين».

(٨) ي: «المنصوبات».

(٩) ي: «دليلاً».

(١٠) ت: «سرهما».

(١١) ت: فلاناً.

فإنها لا تدل على مدلولاتها لأنفسها. وإنما تدل بنصب صاحب الشريعة إياها أدلة.

[١٩٢٩] فإذا أوضح ذلك قلنا: قد قامت «الدلالة»^(١) القاطعة على انتصاب المقاييس والعبر وغيرها من طرق «الاجتهاد»^(٢) «أدلة»^(٣). وبقي التقليد على النزاع.

وموارد الشرع التي تلتبس/^(٤) منها دلالات القطع مضبوطة منها: نصوص الكتاب و «السنة المستفيضة»^(٥) واجماع الأمة. وليس مع خصومنا نص كتاب ولا نص سنة مستفيضة. ولا ينبغي الإجماع في موضع الخلاف. ^(٦) «فهذه»^(٧) مصادر الأدلة الشرعية القطعية، فإذا انسدت بطل «كون»^(٨) قول العالم حجة في «حق»^(٩) عالم مثله.

[١٩٣٠] فإن قالوا: أما الإجماع فلا ندعيه.

وأما نصوص الكتاب فلم زعمتم انتفائها؟ وهل هذا إلا تمسك منكم بالدعوى! وكذلك المطالبة «في»^(١٠) السنن.

(١) ت: «الأدلة».

(٢) سقط في ت.

(٣) ت: الأدلة.

(٤) نهاية ق (١٨/ب) في ت.

(٥) ت: السنن المستفيضة.

(٦) هنا في زيادة «أيضاً».

(٧) النسختين جميعاً «هذا».

(٨) سقط في ت.

(٩) ت: «قول».

(١٠) سقط في ت.

قيل لهم: هذا «الآن»^(١) تعنت منكم وعناد. فإننا قلنا: ليس معكم «نص»^(٢) كتاب لا يقبل التأويل، في إثبات التقليد، ولا يمكننا أن نتلو القرآن عليكم من أوله إلى آخره. و «لكن»^(٣) تأملنا ما «به»^(٤) اعتصامكم من آي الكتاب. فرأيناها لا تبلغ «مبلغ»^(٥) النصوص. ويعارضها ما هو «أقوى»^(٦) منها في الاحتجاج.

وما قلناه^(٧) في السنن يتحقق على هذا المنهج^(٨). إذ ليس «فيها»^(٩) «نص»^(١٠). ولو قدر كان سبيله الأحاد. وتؤكد هذه الدلالة بأصل نوضحه فنقول: لا ينتصب «الشيء»^(١١) دليلاً وعلماً في الشرعيات إلا بدلالة قاطعة. فإنه لو ثبت بما لا يقطع به «لاحتيج»^(١٢) إلى إثبات «مبته»^(١٣)

(١) سقط في ي.

(٢) ت: «من».

(٣) ت: «ولكننا».

(٤) ت: فيه.

(٥) ت: مبالغ.

(٦) ت: «أصلح».

(٧) سقط في ت.

(٨) كذا في الأصل وأظن هنا سقطاً واضطراباً ولعل صحة العبارة هكذا: ما قلناه في الكتاب يتحقق في السنن على هذا المنهج.

(٩) ت: «فيه».

(١٠) ت: بنص.

(١١) ت: النص.

(١٢) ت: «لاحتجاج».

(١٣) سقط في ت.

«ثم»^(١) يتسلسل القول فيه إلى «ما لا يتناهى»^(٢).

فهذه هي الدلالة السديدة، وما عليها معترض.

[١٩٣١] فإن قالوا: «أكثر»^(٣) / «^(٤) ما ادعيتموه انتفاء ورود الشرع بنصب العالم علماً في حق العالم. وعدم ورود الشرع لا يدل على تحريم التقليد. فإن التحريم يفترق إلى دليل. كما أن الإباحة تفتقر إلى دليل. وانتفاء»^(٥) دليل الإباحة لا يدل على التحريم.

وهذا لعمرى سؤال يجب الاعتناء بالجواب عنه.

فنقول: إذا ثبت أن قول العالم لم يتنصب علماً وشرعاً، ولم تقم «عليه»^(٦) حجة ومثل ذلك لو قدر «لكان»^(٧) «سبيله»^(٨) الشرع. وقد وضع «وجوب»^(٩) الاجتهاد «بالأدلة»^(١٠) القاطعة. فلا سبيل إلى ترك ما ثبت قطعاً، بما لم يثبت.

[١٩٣٢] هذا بأن نقول: أجمع المسلمون على أن من تصدي

(١) ت: «و».

(٢) ي: «ما يتناهى».

(٣) مكرر في ي وفي ت «فأكثر».

(٤) نهاية ق (٢٠٦/ب) في ي.

(٥) ت: «بانتفاء».

(٦) ت: «غلبة الظن».

(٧) سقط في ي.

(٨) ي: «فسيله».

(٩) ت: «وجوه».

(١٠) ت: بالدلالة.

«له»^(١) طريقان شرعيان/ ^(٢) «و»^(٣) وضح طريق الشرع في أحدهما وجوباً، ولم يرد الشرع في الثاني، لا نفيّاً ولا إثباتاً فيجب التمسك بما وضح الشرع فيه. وهذا إجماع. فإذا ثبت لنا انتفاء الأدلة السمعية، فتثبت ملازمة الاجتهاد بطريق الإجماع. وهذا واضح لا خفاء به^(٤).

[١٩٣٣] وأوما القاضي رضي الله عنه إلى الاستدلال بالظواهر المنصوبة على الأمر بالاعتبار، نحو قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾^(٥) وقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْفُرْقَانُ﴾^(٦) إلى غير ذلك من الظواهر الدالة على وجوب الاعتبار. وهي سهلة المدرك إذا تتبعتها. ومنها قوله تعالى: ﴿أَتَيْعُوا مَا نُزِّلَ إِلَيْكُمْ﴾^(٧).

وكذلك شواهد من سنة رسول الله ﷺ، ولكنها آحاد.

[١٩٣٤] وكل ما ذكرناه «دليلاً»^(٨) في هذا الفصل، فهو دليل في جملة فصول الباب، فيرد به على من جوز الفتوى بالتقليد، وعلى من جوز تقليد الأعلام. و«طريق»^(٩) الرد على جميعهم واحد، غير مختلف.

(١) مكرر في ت.

(٢) نهاية ق (١/١٨) في ت.

(٣) زيادة من المحقق لعلها سقطت من النسخ.

(٤) في زيادة «أن».

(٥) الحشر: (٢).

(٦) النساء: (٨٢).

(٧) الأعراف: (٣).

(٨) ت: «دليل».

(٩) ت: «بطريق».

(٣٢٧) «شبه»^(١) المخالفين

[١٩٣٥] فمما «تمسكوا»^(٢) به، أن قالوا: «إذا»^(٣) جاز للعامي أن يقلد العالم لم يستبعد ذلك في العالم. فإنه في حال تقليده، غير عالم بما «قلد فيه»^(٤) كما أن العامي غير عالم بما يستفتي «فيه»^(٥).

/ وهذا ساقط من الكلام. إذ ذكرنا أن العامي لا يكون مقلداً في استفتائه/^(٦) ولكن ينزل قول العالم في حقه، منزلة الأدلة في حق المجتهدين. وقد قامت دلالة الاجماع على انتصاب قول العالم «علماً»^(٧) عليه، «ولا دليل»^(٨) على كونه علماً في حق العالم.

وليست هذه المسألة مما يتمسك فيها بالطرديات. «وسبيلك»^(٩) في مفاتحة الكلام عليهم، إذا تمسكوا بهذا الطرد أن تطالبهم بإثبات علة الأصل لتحقيق بعد ذلك الجمع بين الفرع والأصل. ولا سبيل لهم إلى ذلك.

[١٩٣٦] وقد استدلوا بجملة من الظواهر، أقواها قوله تعالى:

(١) ي: شبهة.

(٢) ت: «استدلوا».

(٣) ي: «إذا».

(٤) ت: «قلده».

(٥) ت: «به».

(٦) ما بين الخطين ساقط في ت.

(٧) ي: «علم».

(٨) ي: «والدليل» وهو مخل بالمعنى.

(٩) ت: «نسلك» والمثبت أليق بسياق الكلام.

﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وهذا المجتهد غير عالم بالحادثة التي وقعت، إذ لم يتفق اجتهاده فيها فينبغي أن يسأل من يعلمها.

فنقول: هذا الذي ذكرتموه «بخالف»^(٢) الظاهر، وأقوال المفسرين وذلك أن المعنى بالآية «توجيه»^(٣) الأمر بالسؤال على الذين لا يتمكنون من الاجتهاد. وفحوى الآية/^(٤) ينبيء «عن»^(٥) ذلك. فإنه تعالى قسم السائل والمسؤول قسمين.

فوصف المسؤول بكونه من أهل الذكر. ووصف السائل بأنه لا يعلم.

«و»^(٦) هذا الضرب من التقسيم «مصرح»^(٧) بأن السائل من الذين «لا يعدون»^(٨) من العلماء. ولا يندرج تحته «من»^(٩) وقعت له حادثة، وهو قادر على «درك»^(١٠) الحكم فيها.

والذي يوضح الحق في ذلك، أن من جوز تقليد «العامي»^(١١)

(١) النحل: (٤٣).

(٢) ت: «مخالفة».

(٣) ت: «توجيه».

(٤) نهاية ق (١٨/ب) في ت.

(٥) ت: «على».

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: «تصريح».

(٨) ي: «لا يعدوا».

(٩) ي: «و».

(١٠) ت: «ترك».

(١١) سقط في ي.

«للعالم»^(١) لم يشترط أن يكون المقلد^(٢) قد سبق منه النظر والاجتهاد قبل «استفتائه»^(٣) «وليكن»^(٤) عالماً عند «الاستفتاء»^(٥) بل جوز أن يبتدي المسؤول الاجتهاد بعد السؤال فيكون المسؤول «إذا»^(٦) على قول المستدلين بظاهر الآية/^(٧) «ممن»^(٨) لا يعلم. وهذا واضح جداً في رد استدلالهم.

فصل (٣٢٨)

ما الحكم فيما إذا تضيق الوقت في حق المجتهد وخشي الفوات؟
[١٩٣٧] إذا وقعت حادثة، وفيها على المجتهد «تكليف»^(٩) ولو اجتهد لفات ما كلف — إذ الوقت مضيق — ولو قلد عالماً قد فرغ من الاجتهاد لتمكن من إقامة الفرض. فهل «له»^(١٠) التقليد في هذه الصورة^(١١) اختلف

(١) ي: «العالم».

(٢) كذا في النسختين ولا يخفى أنه فتح اللام المشددة بمعنى.

(٣) ي: «استيفائه» وفي ت: استيفائه، وكلاهما تصحيف. المجتهد.

(٤) ي: «ليكون».

(٥) ي: «الاستفتاء».

(٦) ت: «إذن».

(٧) نهاية (٢٠٧/أ) في ي.

(٨) ت: «كمن».

(٩) ت: «تكلف».

(١٠) سقط في ي.

(١١) هذه المسألة فرع عن المسألة السابقة، وهي تقليد العالم العالم. فقد أجاز به بعضهم مثل أبي العباس ابن سريح إمام الحرمين في البرهان بشرط ضيق الوقت وخوف الفوات وعنه رواية أخرى. في جوازه بشرط تعذر الاجتهاد على المجتهد والروايتان متقاربتان، ينظر في ذلك مراجع المسألة السابقة بالإضافة إلى التبصرة (٤١٢) والبرهان (١٣٣٩/٢) والمنحول (٤٧٦).

أصحاب الشافعي رضي الله عنه «فيه»^(١).

[١٩٣٨] فذهب المزني إلى جواز التقليد، وذهب غيره إلى منع التقليد. ومن منع التقليد استدل بأنه من المجتهدين. وقد «ثبت»^(٢) منع تقليد المجتهدين فلا يعتبر ذلك «بضيق» الوقت و «لا»^(٣) سعة. «أيضاً»^(٤) «فإننا نقدر»^(٥) الاجتهاد — على القول بمنع التقليد — شرطاً فيما «يقيمه»^(٦) المجتهد من «الحكم»^(٧).

وما كان من الشرائط فلا يختلف الحكم فيه بخشية الفوات والدليل عليه ستر العورة والطهارة وما عداها من شرائط الصلاة.

[١٩٣٩] قال القاضي رضي الله عنه والكلام في «هذا الضرب»^(٨) لا يكاد يلحق «القطع»^(٩) «فإننا وإن منعناه من التقليد، فيتعين عليه إقامة الفرض من غير اجتهاد على ما يتفق. ولا نجعل الاجتهاد شرطاً في إقامة فرض»^(١٠).

(١) سقط في ت.

(٢) ي: بينا.

(٣) سقط في ي.

(٤) سقط في ت.

(٥) ت: وإنما نعتبر.

(٦) ت: «يعلمه».

(٧) ت: «العلم».

(٨) ي: «هذه الطرق».

(٩) ت: «بما يقطع».

(١٠) في زيادة «الوقت» بعد فرض.

فإذا كان يصلي على الاتفاق عند «التباس»^(١) أمارات القبلة، فلا يبعد أن يصلي مقلداً^(٢) والمسألة من الفروع فتدبرها.

فهذا «أحد»^(٣) «قسمي»^(٤) الكلام في التقليد. فإننا «ذكرنا»^(٥) في صدر الباب «أن»^(٦) نتكلم في فصلين:

أحدهما: تقليد العلماء بعضهم بعضاً/^(٧) من غير الصحابة.

والثاني: تقليد الصحابة رضي الله عنهم.

/ وبقي علينا الكلام في تقليد الصحابة/^(٨).

(٣٢٩) القول في تقليد الصحابي

و «هل»^(٩) ينتصب قوله حجة؟ وذكر «الخلاف»^(١٠) فيه

(١) ي: التماس وهو خطأ.

(٢) وبه قال إمام الحرمين في البرهان — ولكن الشيخ الشيرازي قال: إن كان ذلك مما يجوز تأخيره لعذر، صار إشكال الحادثة عليه عذراً له في التأخير، وإن كان مما لا يجوز تأخيره كالصلاة، أداها على حسب حاله، ثم يعيد فلا ضرورة إلى التقليد. التبصرة (٤١٣).

(٣) ي: آخر.

(٤) ت: قسم.

(٥) ت: «نذكر».

(٦) ت: «أنا».

(٧) نهاية ق (١٩/أ) في ت.

(٨) ما بين الخطين سقط في ي.

(٩) ت: «هو».

(١٠) ت: «الاختلاف».

[١٩٤٠] اختلف العلماء في قول الصحابي المجتهد^(١).

(١) قول الصحابي أو مذهبه، هو ما نقل عن أحد الصحابة رضوان الله عليهم من فتوى أو قضاء في حادثة شرعية، لم يرد فيه نص من كتاب أو سنة ولم يحصل عليها إجماع وثبت هذا المذهب بنقل صحيح. ففي هذه الصورة، هل يجب العمل به ويعتبر حجة ويقدم على القياس؟

لا خلاف أن قول صحابي ليس حجة على صحابي مجتهد آخر كذلك إذا ظهر رجوعه عن ذلك القول، أو خالفه فيه غيره من الصحابة. ولكن اختلف الأئمة العلماء فيما إذا ورد عن الصحابي قول في حادثة ولم ينتشر ونقل ذلك التابعون والمجتهدون من بعدهم، ولم يرد خلاف عن غيره من الصحابة فهل قوله في مثل هذا حجة أم لا؟

ذهب مالك وأحمد رحمهما الله تعالى في إحدى الروايتين عنه - إلى أنه حجة، وتقليده واجب ويترك به القياس مطلقاً أما مذهب الشافعي رحمه الله فقد ذكر المصنف أنه من القائلين بحجيته في القديم، وذكر عنه عدة أقوال والقول الجديد عنده أنه ليس بحجة مطلقاً، ولا يجوز تقليده، وهو الرواية الثانية عن أحمد بن حنبل رحمه الله.

وهو مذهب الأشاعرة والمعتزلة والكرخي والدبوسي من الحنفية وعامة الشافعية كالشيرازي والغزالي والرازي والآمدي وهو اختيار ابن الحاجب، أما إمام الحرمين فقد مال في البرهان إلى حجيته فيما يخالف القياس وكذا فعله الغزالي في المنحول وقال إمام الحرمين في البرهان «وكان الشافعي يرى الاحتجاج بقول الصحابي قديماً، ثم نقل عنه أن رجوع عن ذلك، والظن أنه رجوع عن الاحتجاج بقولهم فيما يوافق القياس، دون ما يخالف القياس. إذ لم يختلف قوله جديداً وقديماً في تغليظ الدية بالحرمة والأشهر الحرم، ولا مستند فيه إلا أقوال الصحابة». وعند الحنفية تفصيل. فقال أبو سعيد البردعي وأبو بكر الرازي في بعض الروايات وجماعة أنه حجة مطلقاً وتقليده واجب يترك به القياس. وقال أبو الحسن الكرخي وجماعة منهم وإليه ميل القاضي زيد الدبوسي أنه لا يجب تقليده إلا فيما لا يدرك بالقياس. =

[١٩٤١] «فذهب»^(١) الشافعي في القديم إلى أنه حجة، يجب على المجتهدين من «سائر أهل الأعصار»^(٢) التمسك به.

ثم قال رضي الله عنه وإنما يكون حجة، إذا لم يختلف الصحابة ولكن «نقل»^(٣) قول واحد عن واحد. ولم يظهر بخلاف. فيكون حينئذ حجة. وإن لم ينتشر.

[١٩٤٢] وقال في بعض أقواله: إذا اختلف الصحابة، فالتمسك بقول الخلفاء أولى وهذا كالدليل على أنه لم يسقط الاحتجاج «بأقوال»^(٤) الصحابة لأجل الاختلاف.

[١٩٤٣] وقال في بعض أقواله: القياس الجلي يقدم على قول الصحابي.

= ينظر تفاصيل ذلك وحججها في البرهان (١٣٥٨/٢) والمستصفي (٢٦٠/١) وكشف الأسرار (٢١٧/٣) والمنحول (٤٧٤) ومسلم الثبوت (١٨٥/٢) والتبصرة (٣٩٥) والوصول إلى الأصول (٣٧٠/٢) والمعتمد (٩٤٢/٢) والمحصول (١٧٤/٣/٢) وإرشاد الفحول (٢٤٣) وأصول السرخسي (١٠٥/٢) وجمع الجوامع (٣٩٦/٢) والإحكام (٢٠١/٤) واللمع (٩٤) والإبهاج (١٩٢/٣) ونهاية السؤل (٤٠٣/٤) ومذكرة الشنقيطي (١٩٤) وإعلام الموقعين (١٢٠/٤) وأثر الأدلة المختلف فيها (٣٣٨) والتمهيد للآسنوي (٤٩٩) والرسالة للإمام الشافعي (٥٩٦) ومختصر ابن الحاجب (٢٨٧/٢).

(١) ت: «فذكر».

(٢) في ت تقديم وتأخير «في أهل سائر الأعصار».

(٣) سقط في ت.

(٤) ت: «في أقوال».

[١٩٤٤] وقال في موضع آخر: إن قول الصحابي مقدم على القياس^(١).

(١) يحسن بي أن أنقل هنا نص الشافعي من الرسالة وهي معتبرة في كلامه الجديد — قال رحمه الله — على سبيل المناظرة — قال: سمعت قولك في الإجماع والقياس بعد قولك في حكم كتاب الله وسنة رسوله. أرايت أفاويل أصحاب رسول الله إذا تفرقوا فيها؟
فقلت: نصير منها إلى ما وافق الكتاب أو السنة أو الإجماع أو كان أصح في القياس.

قال: أفرأيت إذا قال الواحد منهم القول لا يحفظ عن غيره منهم فيه له موافقة ولا خلافاً: — أتجد لك حجة باتباعه في كتاب أو سنة أو أمر أجمع الناس عليه، فيكون من الأسباب التي قلت بها خبراً؟
قلت له: ما وجدنا في هذا كتاباً ولا سنة ثابتة، ولقد وجدنا أهل العلم يأخذون بقول واحدهم مرة ويتركونه أخرى، ويتفرقوا في بعض ما أخذوا به منهم.
قال: فإلى أي شيء صرت من هذا؟
قلت: إلى اتباع قول واحد، إذا لم أجد كتاباً ولا سنة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه أو وجد معه قياس.
وقل ما يوجد من قول الواحد منهم، لا يخالفه غيره من هذا ويمكننا أن نستنتج من هذا:

١ — يأخذ بقول الصحابة إذا اتفقوا على أمر ليس فيه كتاب ولا سنة، ولم يعلم لهم فيه مخالف.

٢ — إذا اختلفت أقوالهم، أخذ بما هو أقرب إلى ظاهر الكتاب أو السنة أو الإجماع أو بما هو أصح في القياس ولا يخرج من أقوالهم.

٣ — أنه يأخذ بقول الصحابي إذا لم يعرف عن غيره أنه وافقه في ذلك أو خالفه، وقد يتركه إذا ظهر له دليل آخر.

[١٩٤٥] وأجمعوا «على»^(١) أن قول الصحابي لا يكون حجة على الصحابي، والظاهر من المذاهب أنهم إذا اختلفوا، سقط الاحتجاج بأقوالهم.

[١٩٤٦] فنبدأ بما تمسك به القائلون بأن قول الصحابي حجة. فما استدلوأ به، ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»^(٢).

فنقول لهم: إنما عني بالسنة «و»^(٣) الأمر «بالاتباع»^(٤) فيها لزوم الطاعة للخلفاء والتحضيض على الانقياد والطاعة بأقصى الجهد.

وإن زعموا أن الأمر بالافتداء عام. فما ذكروه ساقط من وجهين.

أحدهما: أنا لا نقول بالعموم.

والثاني: أن الحديث غير منطوق على صيغة عموم. فإن السنة ليس فيها قضية عموم. بل هي لفظة محتملة.

= نقل الشوكاني عن القاضي في التقريب: أن الشافعي يرى في الجديد قول الصحابي حجة إذا عضده القياس. وقال: أنه الذي قاله الشافعي في الجديد واستقر عليه مذهبه.

إرشاد الفحول (٢٤٣) وهذا مما لم يذكره إمام الحرمين في التلخيص.

(١) سقط من ت.

(٢) جزء من حديث رواه أبو داود عن العرياض بن سارية (٢٨١/٤) والترمذي (٤٤/٥) وابن ماجه (١٥/١) والحاكم في المستدرک کتاب العلم (٩٦/١)، قال عنه الترمذي: حسن صحيح.

(٣) سقط في ت.

(٤) سقط في ت وفي ي: «الاتباع» ولا يستقيم الكلام بدون الباء.

والدليل على ذلك، أنه ﷺ لو كان يريد الاحتجاج بقول الصحابي على ما يعتقده المخالفون، لما خصص الخلفاء بالذكر فلما أراد بما قاله الطاعة، خصصه بالخلفاء.

[١٩٤٧] ومما استدلوا به ما روي عن النبي ﷺ أنه قال: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(١).

/ فنقول لهم: بم تنكرون على من يزعم، أنه أراد بذلك أمر العوام في عصره بالافتداء بالعلماء؟

فإن^(٢) قالوا: فاللفظة عامة!

قيل لهم: ونحن لا نقول بالعموم على أنكم خصصتم اللفظ في حق الصحابة، بعضهم مع بعض.

والذي يوضح بطلان احتجاجهم أن اللفظة منبئة عن تخيير. والدليل على ذلك - أنه ﷺ قال: «بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٣).

فهذا في «ظاهره»^(٤) ينبىء عن احتجاجهم في المسألة الواحدة «ثم»^(٥) يخير المجتهد في الأخذ بقول أيهم شاء^(٦) فلو اختلفوا لسقط الاحتجاج بقولهم عند «مخالفينا»^(٧) فسقط استدلالهم من كل وجه.

(١) تقدم تخريجه في كتاب الإجماع. انظر ص (١٠٥).

(٢) نهاية ق (٢٠٧/ب).

(٣) ما بين المعكوفتين ساقط في ت.

(٤) ت: الظاهر.

(٥) سقط في ت.

(٦) نهاية ق (١٩/ب) في ت.

(٧) ت: «المخالفين».

[١٩٤٨] وربما يتمسكون بجمل من الظواهر، يؤول مرجعها إلى ما ذكرناه و «ربما»^(١) يتمسكون «بطرق»^(٢) من المعنى. فيقولون: أصحاب الرسول ﷺ ورضي عنهم، «شهدوا»^(٣) الوحي والتنزيل ومواقع الخطاب / وشهدوا قرائن الأحوال/^(٤) فلا يصدر القول منهم — «مع»^(٥) ورود الشراع بإحسان الظن بهم — إلا وهو حق.

وهذا الذي ذكروه لا طائل «وراءه»^(٦) فإنهم مع ما «ذكروه»^(٧) بصدد الزلل. ولم تقم حجة قاطعة على الاستدلال بقولهم. ولا يدل العقل على ذلك أيضاً.

فلم يبق فيما ذكروه معتصم.

[١٩٤٩] ودليلنا في هذه «هو»^(٨) الذي قدمناه في المسألة الأولى في منع التقليد فاطردها على وجهها.

و «اعتبر»^(٩) بعض المعبرين بما إذا اختلف الصحابة.

واعتبر بعضهم ذلك بقول الصحابة بعضهم على «بعض»^(١٠).

(١) ت: «بما».

(٢) ي: بطريق.

(٣) ت: «شاهدوا».

(٤) ما بين المعكوفتين ساقط في ت.

(٥) ي: مصدر.

(٦) ي: «تحتة».

(٧) ت: «ذكرناه».

(٨) ت: «وهو».

(٩) ت: «وقد اعتبر».

(١٠) سقط في ي.

و «الأولى»^(١) التعويل على النكتة التي قدمناها. «فإنك»^(٢) إذا قست على صورة الاختلاف «لم يسلم»^(٣) قياسك «من سؤال»^(٤) إذ يقول المخالف: لا استبعاد في «أن»^(٥) ينصب قول الصحابة علماً وحجة شرعاً من غير «اختلاف»^(٦) وإذا ظهر «اختلافهم»^(٧) لم ينتصب حجة. والجمع بينهما ضرب من الطرد.

والأحسن — إن أردت التمسك بهذا الفصل — أن توردته مستفصلاً مستغرقاً. ولا تستدل به بدياً. «فقل ما»^(٨) يستقيم للخصم طريق من «الطرق»^(٩).

وقد أطنب القاضي رضي الله عنه في كلام بعض «مخالفينا»^(١٠) على بعض. ومن أحكم ما قلناه، هان عليه «ما»^(١١) سواه.

-
- (١) سقط في ت.
 - (٢) سقط في ت.
 - (٣) ت: «لم تسلم».
 - (٤) سقط في ت.
 - (٥) سقط في ت.
 - (٦) ت: «احتمال».
 - (٧) ت: خلاف.
 - (٨) ت: «فقال».
 - (٩) ي: «الفرق».
 - (١٠) ت: «المخالفين».
 - (١١) سقط في ت.

(٣٣٠) القول في صفة العالم

الذي يسوغ له الفتوى في الأحكام

[١٩٥٠] أجمعوا أنه لا يحل «لكل من»^(١) شدا شيئاً من العلم أن يفتي. وإنما «يحل»^(٢) له «الفتوى»^(٣) ويحل للغير قبول قوله في الفتوى، إذا استجمع «أوصافاً»^(٤).

[١٩٥١] منها: أن يكون «عالماً»^(٥) بطرق الأدلة، ووجوهها التي منها تدل والفرق بين عقليها وسمعيها ويكون عالماً بقضايا الخطاب ما يحتمل منه وما لا يحتمل، ووجوه الاحتمال والخصوص والعموم. والمجمل والمفسر، والصريح والفحوى^(٦).

والجملة الجامعة لما «شرطه»^(٧) القاضي في هذا القبيل أن يكون/^(٨) عالماً بأصول الفقه. وقد حددنا أصول الفقه بما يتميز به عن سائر الفنون. [١٩٥٢] ومما يشترطه في المجتهد أن يكون عالماً/^(٩) بالآيات

(١) ت: «لمن».

(٢) سقط في ت.

(٣) ت: «الفتى».

(٤) ت: «أوصافها».

(٥) ت: «علماً».

(٦) يلاحظ أنه لم يذكر على الناسخ والمنسوخ وقد تعرضت له جميع الكتب الأصولية تقريباً وكفي المجتهد أن يعلم أن ما يستدل به ليس منسوخاً.

(٧) ت: «طريقة».

(٨) نهاية ق (٢٠/أ) في ت.

(٩) ما بين الخططين سقط في ت.

المتعلقة بالأحكام^(١) من كتاب الله تعالى. ولا يشترط حفظ ما عداها من الآيات^(٢).

[١٩٥٣] ومما يشترطه أن يحيط «به»^(٣) من سنن الرسول ﷺ ما يتعلق بالأحكام حتى لا يشذ منها «إلا»^(٤) الأقل. ولا يكلف الإحاطة بجميعها. فإن ذلك مما «لا ينضبط»^{(٥)(٦)}.

(١) وقد حددها بعضهم كالغزالي وابن العربي بخمس مائة آية. قال الشوكاني: حكى الماوردي عن بعض أهل العلم أن اقتصار المقتصرين على العدد المذكور، إنما هو لأنهم رأوا مقاتل بن سليمان أفرد آيات الأحكام في تصنيف، وجعلها خمسمائة آية. قال الشوكاني: دعوى الانحصار في هذا القدر إنما هي باعتبار الظاهر للقطع، فإن في الكتاب العزيز من الآيات التي تستخرج منها الأحكام أضعاف أضعاف ذلك. بل من له فيهم صحيح وتدبر كامل يستخرج الأحكام من الآيات الواردة لمجرد القصص والأمثال (١٠هـ) وهو كما قال - رحمه الله - وقال الإسوي في نهاية السؤل: الاتقصار على بعض آيات القرآن مشكل. لأن تمييز آيات الأحكام من غيرها متوقف على معرفة الجميع بالضرورة.

(٢) لو قلنا بمفهوم المخالفة، فمعنى ذلك أنه يشترط حفظ الآيات المتعلقة بالأحكام، مع أنه اشترط في أول الكلام العلم بها فقط. وقد صرح بعض الأصوليين بأنه لا يشترط حفظها عن ظهر قلب بل أن يكون عالماً بمواضعها بحيث يطلب فيها الآية المحتاج إليها في وقت الحاجة، كالغزالي والرازي وأتباعه.

(٣) سقط في ي.

(٤) مكرر في ت.

(٥) ي: «لا يضبط».

(٦) واختلفت الأقوال في القدر الذي يكفي لمعرفة أحاديث الأحكام فقليل خمسمائة. واستغربه الشوكاني. وقال ابن العربي في المحصول هي ثلاثة آلاف وروى عن أحمد بن حنبل أنه قال في خمسمائة ألف، أرجو، وهذا محمول على الاحتياط =

[١٩٥٤] ومما يشترط أن يكون ذا دراية في «اللغة والعربية»^(١) / ولا يشترط أن يحيط بمعظمها وفاقاً، فإن الإحاطة بمعظم اللغة والعربية يستوعب العمر، وهذه رتبة لم يدعها أئمة اللغة والعربية وأهلها. وإنما يشترط من اللغة والعربية/^(٢) قدر ما يتوصل به إلى معرفة الكتاب والسنة.

ولا يجتزي بأن يأخذ تفسير الآيات والأخبار تقليداً. بل يشترط أن «يتدرب»^(٣) في اللغة والعربية بحيث يكون منها على ثقة و «خبرة»^(٤).

[١٩٥٥] ومما يشترط أن يكون عالماً بمطاعن الأخبار المتعلقة بالأحكام. ولا يشترط «أن يجمع»^(٥) علم الحديث. فإنه «يجزىء»^(٦) أن

= والتغليظ في الفتيا وبلوغ رتبة الكمال، قال ابن تيمية رحمه الله – لفظ الحديث عندهم يدخل فيه آثار الصحابة والتابعين وطرق المتون كالكتب المصنفة أما القدر اللازم فقد نقل الشوكاني عن الإمام أحمد رحمه الله أن الأصول التي يدور عليها العلم عن النبي ﷺ ينبغي أن تكون ألفاً ومائتين.

(١) كذا في الأصل – واستعمل نفس التركيب ابن السبكي في جمع الجوامع (٢/٤٢٢) في قوله «ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية». وهو من باب عطف عام على خاص. وقد استعمل الغزالي تركيب «معرفة اللغة والنحو» والرازي «معرفة النحو واللغة والتصريف» وأضاف بعضهم إلى ذلك علوم البلاغة.

(٢) ما بين الخطين سقط في ي.

(٣) ت: «ييدي».

(٤) ي: «خيرة».

(٥) سقط في ت.

(٦) ت: «يشترط».

يحيط علماً بما/ ^(١) قاله أئمة الحديث في الأخبار «المتصلة» ^(٢) بالأحكام.

[١٩٥٦] ومما يشترطه: أن يحيط علماً بمعظم مذاهب السلف، فإنه لو لم يحط بها، لم يأمن خرق الإجماع في الفتاوى.

[١٩٥٧] ثم يشترط بعد ذلك أن يكون ورعاً في دينه ^(٣).

[١٩٥٨] وقد «قال» ^(٤) القاضي رضي الله عنه في «خلل» ^(٥) كلامه، ما يدل على أن «التبحر» ^(٦) في «فن» ^(٧) الكلام، شرط «في» ^(٨) استجماع أوصاف المجتهدين.

«قلت» ^(٩) ولست أرى ذلك شرطاً. إذ الأئمة في

(١) نهاية ق (٢٠٨/١) في ي.

(٢) ت: «المتعلقة».

(٣) يتفرع على إطلاق هذا الشرط أن الفاسق إذا أراد اجتهاده في مسألة إلى حكم، لا يأخذ بقوله، بل يقلد، لكونه غير مجتهد في هذه الحالة. قال ابن السبكي: وهذا بعيد.

وذهب جمهور الأصوليين إلى أن الورع والعدالة شرط للاعتماد على قوله في حق المستفتى، أما هو في نفسه فإنه يأخذ بما أداه إليه اجتهاده. وليست العدالة شرطاً في أصل الاجتهاد.

(٤) ت: «ذكر».

(٥) ت: خلال.

(٦) ي: «التبرز».

(٧) سقط في ت.

(٨) سقط في ي.

(٩) زيادة في ت.

«الأعصار»^(١) الخالية ما زالوا «يفتون»^(٢) في الحوادث وكانوا لا يستقلون بطرق حجاج المتكلمين^(٣).

وقد استدل «الأستاذ»^(٤) أبو إسحق «بقريب»^(٥) مما ذكره القاضي رضي الله عنهما. وما صار إليه الفقهاء قاطبة عدم اشتراط ذلك.

(٣٣١) القول في صفة المستفتي

وما عليه من الاجتهاد

[١٩٥٩] أجمع العلماء على أن العامي لا يجب عليه «سبر»^(٦) طرق

(١) ت: الإغصار.

(٢) ت: «يفتوى».

(٣) وإلى هذا ذهب الغزالي والرازي ونقل الزركشي عن الأستاذ أبي إسحق الاختلاف في اشتراط التبحر في أصول الدين على وجهين:
أحدهما: الاشتراط، وهو قول القدريه وإليه ميل القاضي رحمه الله.

والثاني: لا يشترط، بل من أشرف منه على وصف المؤمن، كفاه قال: وعلى هذا القول جل أصحاب كتب الحديث والفقهاء وغيرهم. وانظر جميع ما يتعلق من صفة المفتي وشروطه في المستصفى (٢/٣٥٠) والمنخول (٤٦٢) والرسالة للإمام الشافعي (٥٠٩) واللمع (١٢٧) وروضة الناظر مع نزهة الخاطر (٢/٤٠١) ونهاية السؤل (٤/٥٤٧) والإبهاج (٣/٢٥٤) ومذكرة الشنقيطي (٣١١) وإرشاد الفحول (٢٥٠) والمسوده (٥١٣) والمحصول (٢/٣٠) وجمع الجوامع (٢/٤٢١) وحاشية العفد (١/٣٢) وتيسير التحرير (٤/١٨٠) وفواتح الرحموت (٢/٣٦٣) والبرهان (٢/١٣٣٠) والبحر المحيط (٣/٢٨٢).

(٤) سقط في ي.

(٥) ت: «إلى قريب من هذا».

(٦) ت: «سد».

الأدلة في آحاد المسائل^(١). فإنه لا «يلغ»^(٢) إلى ذلك، إلا بأن يستجمع أوصاف المجتهدين.

ولو كلفنا الناس «أجمعين»^(٣) أن «يلغوا»^(٤) أنفسهم رتبة المفتين، لانقطعوا عن أسباب «المعاش»^(٥) وأفضى ذلك إلى امتناع الطلب على الطلبة أيضاً.

[١٩٦٠] فلإذا ثبت «أنه»^(٦) لا يجب «عليه»^(٧) الاجتهاد في

(١) ذكر المصنف رحمه الله الاجماع على ذلك، وكأنه لم يلتفت إلى خلاف معتزلة بغداد أمثال بشر بن المعتمر (ت ٢١٠) وثمامة بن الأشرس (ت ٢١٣) وجعفر بن مبشر (٢٣٤) وجعفر بن حرب (٢٣٦) ويحيى الإسكافي (ت ٢٤٠) وغيرهم. حيث قالوا: لا يجوز اتباع قول المجتهدين إلا بعد أن يتبين له صحة إجهاده بدليله. ونقل عن الجبائي أنه أباح ذلك في مسائل الاجتهاد دون غيرها كالعبادات. واحتج عليهم الإمام الرازي أو لا بإجماع الأمة قبل حدوث الخلاف، لأن العلماء في كل عصر لا ينكرون على العامة الاقتصار على مجرد أقاويلهم، ولا يلزمونهم أن يسألوهم عن وجه اجتهادهم. وخلاصة الدليل الثاني أن العامي إذا نزلت به حادثة فهو مأمور بطلب حكمها، ولا يمكن القول بإلزامه الاستدلال لأن فيه المنع من الاشتغال بأمور الدنيا وذلك سبب لفساد العالم وهو باطل بالإجماع، فوجب عليه التقليد. انظر تفصيل ذلك في المحصول (١٠١/٣/٢) والإحكام (٣٠٦/٤) والمعتمد (٩٣٤/٢) والإبهاج (٢٦٩/٣).

(٢) ي: يتبلغ والتبلغ، تكلف البلوغ المعجم الوسيط (٦٩/١).

(٣) ت: أجمع، له وجه باعتبار اللفظ.

(٤) ت: «يكلفوا».

(٥) ت: «المعاش».

(٦) سقط في ت.

(٧) ت: «عليهم».

«آحاد»^(١) المسائل، وإنما فرضه الرجوع/^(٢) إلى قول المفتي، فهل عليه أن يجتهد في أعيان المفتين؟

[١٩٦١] ذهب بعض المعتزلة إلى أنه لا يجب عليه شيء من الاجتهاد، وهذا «اجتراء»^(٣) منهم على خرق الإجماع. فإن الأمة «مجمعة»^(٤) على أن من عنت له حادثة، «لم يسغ»^(٥) له أن يستفتي فيها كل من يتلقاه. ولو «نفينا»^(٦) وجوب «الاجتهاد»^(٧) جملة، أفضى ذلك إلى تجويز الاستفتاء من غير فحص وتنقيح عن أحوال المفتين. وهذا تورط في مراغة الاتفاق.

[١٩٦٢] فإذا وضع بما قدمناه وجوب ضرب من الاجتهاد «فمبلغه»^(٨) أن «يسأل»^(٩) عن أحوال العلماء، حتى إذا تقرر «لديه»^(١٠) بقول الأثبات والثقات «أن»^(١١) الذي يستفتي «منهم»^(١٢) بالغ مبلغ الاجتهاد،

(١) ت: «أعيان».

(٢) نهاية ق (٢٠/ب) في ت.

(٣) ي: «اجتراء».

(٤) ت: «تجمعها».

(٥) ت: «لم يتسع».

(٦) ت: «ألفينا».

(٧) أي الاجتهاد في أعيان المفتين.

(٨) ت: «فمعلقة».

(٩) ت: «يسأل».

(١٠) ت: «إليه».

(١١) سقط في ت.

(١٢) ت: فيه.

«فيسفتيه»^(١) حينئذٍ.

[١٩٦٣] ثم «ردد»^(٢) القاضي رضي الله عنه جوابه فقال:

لو قال قائل: إذا أخبره بذلك عدلان «متهديان»^(٣) إلى ما يخبران عنه،
فله الاجتزاء «بأخبارهما»^(٤) كان ذلك محتملاً.

ولو قال القائل: «إنه»^(٥) لا يستفتي إلا من «استفاضت»^(٦) الأخبار عن
بلوغه مبلغ الاجتهاد، كان محتملاً.

وإلى الجواب الأخير مال «القاضي رضي الله عنه»^(٧). والمسألة على
الاحتمال كما تراها^(٨).

(١) ت: «فيسفتي».

(٢) ت: رد.

(٣) ت: مهتديان والمهتديان بمعنى المسترشدين راجع المعجم الوسيط (٢/٩٨٨).

(٤) ت: بأخبارهم.

(٥) سقط في ت.

(٦) ي: استفاض.

(٧) لم يذكر في ت.

(٨) نقل إمام الحرمين عن القاضي في التقريب أن على المقلد أن يتلقف (أي يتناول)

مسائل من كل فن مما يحتاج إليه المفتي لمعرفته — من الأحاديث وغرائبه والقرآن
ومشكلاته، ومسائل الفقه فيمتحن من يوقع تقليده، به. فإن أصاب في الكل قلده.

وإن أخطأ فيه أو في البعض وقف في اتباعه. ولا بد أن يخبره عدلان بأنه مجتهد.

وقال الأستاذ ابن فورك: إذا قال المفتي أنا مجتهد، اعتمده واتبعه. ويكتفي

بإخباره. لا خلاف أنه لا يجوز للعامي أن يسأل من يظنه غير عالم ولا متدين.

ولا خلاف أيضاً في جواز استفتائه لمن عرفه بالعلم وأهلية الاجتهاد والعدالة، بأن

=

فصل (٣٣٢)

هل يجب تقليد الأعلام؟ والقول في تعارض الفتيا

[١٩٦٤] إذا لم يكن في البلدة «التي»^(١) فيها المستفتى، إلا عالم واحد فيقلده، و «لا يكلف»^(٢) الانتقال عنه.

[١٩٦٥] وإن جمعت البلدة العلماء وكل منهم بالغ مبلغ الاجتهاد، فقد ذهب «بعض العلماء»^(٣) إلى «أن الواجب»^(٤) عليه أن يقلد الأعلام منهم، ولا يسوغ «له»^(٥) تقليد من عداه^(٦).

= إنما الخلاف في جواز استفتاء من لم يعرفه بعلم ولا جهالة. فذهب الجمهور إلى منع ذلك، وهو الحق. لأن صفة العلم والاجتهاد أندر وأخص والأصل عدم ذلك. أما من ناحية الورع والعدالة فقد قال الآمدي: لا بد من السؤال عن العدالة بما يغلب على الظن من قول عدل أو عدلين وإن سلمنا أنه لا يحتاج إلى البحث عن ذلك فالفرق — بين العلم والعدالة — ظاهر وذلك لأن الغالب من حال المسلم — ولا سيما المشهور بالعلم والاجتهاد — إنما هو العدالة. وهو كاف في إفادة الظن. يرجع لمعرفة التفصيل الأحكام (٣١١/٤) البرهان (١٣٤١/٢) إرشاد الفحول (٢٧١) المعتمد (٩٣٩/٢) المحصول (١١٢/٣/٢) المستصفى (٣٩٠/٢) نهاية السؤل (٦٠٩/٤) المحيط (٣١٩/٣ب) والمنخول (٤٧٨) والعضد على المختصر (٣٠٧/٢) والمسودة (٢١٨) وفواتح الرحموت (٤٠٣/٢).

(١) ت: «الذي».

(٢) ت: «تخلف».

(٣) ت: «الفقهاء».

(٤) ت: «أنه لا يجب».

(٥) سقط في ت.

(٦) وهو مذهب الإمام أحمد وابن سريج والقفال وأبي إسحاق الإسفراييني والكنيا من =

وهذا غير «سديد»^(١) «والصحيح»^(٢) أنه له أن يقلد من شاء منهم^(٣).

والذي يحقق ذلك أن الذي ثبت في شرائط المفتي ما قدمناه فإذا اتصف المرء به ساغ تقليده، ولم يثبت «في»^(٤) أصول الشريعة رعاية ما «يزيد»^(٥) على الشرائط «التي»^(٦) قدمناها.

والذي يوضح الحق في ذلك أن الصحابة رضي الله عنهم انقسموا إلى الفاضل والمفضول. وكان الصديق رضي الله عنه أفضلهم «على»^(٧) مذاهب أهل الحق. «ثم»^(٨) لم يكلفوا المستفتين ألا يستفتوا غيره. بل «لم»^(٩) يجمعوا السائلين على أحد منهم تعييناً منهم وتخصيصاً.

فوضح بذلك أنه لا يتعين على المستفتي التعرض للأعلم.

[١٩٦٦] فإن قال قائل: فجوزوا على ما ذكرتموه إمامة المفضول!

= الشافعية قالوا: لأن الأعلم أهدى إلى أسرار الشرع من غيره وأعلم بمدارك الأحكام وأدق نظراً فيها وبه قال الغزالي وأبو الحسين البصري عند تناقض المفتين وكان أحدهما أعلم وأفضل.

(١) ت «صحيح».

(٢) ت: «السديد».

(٣) وهو مذهب الجمهور قال الرافعي وهو الأصح.

(٤) مكرر في ي.

(٥) ت: «أيرقي».

(٦) ت: الذي.

(٧) ت: «في».

(٨) سقط في ت.

(٩) سقط في ي.

قلنا: هذا «خوض»^(١) / ^(٢) منكم في غير هذا الفن.

وقد أقمنا/^(٣) «فيما»^(٤) نحن فيه أوضح دلالة. فما وجه تمسككم بالإمامة؟.

[١٩٦٧] وذهب بعض من لا حظ له في الأصول إلى أن المستفتى يأخذ بأثقل الأجوبة ويغفل الأمر على نفسه، إذا تعارضت أجوبة العلماء: إذ الحق ثقيل^(٥).

(١) سقط في ت.

(٢) نهاية (٢٠٨/ب) في ي.

(٣) نهاية ق (٢١/أ) في ت.

(٤) سقط في ت.

(٥) حكاة الأستاذ أبو منصور عن أهل الظاهر. وفي مسألة أقوال أخرى غير الأقوال الثلاثة الواردة في المتن.

١ — يأخذ بالأخف.

٢ — يأخذ بقول الأول حكاة الروياني

٣ — يأخذ بقول من يعمل على الرواية دون الرأي. حكاة الرافعي.

٤ — يجب عليه أن يجتهد فيما يأخذ مما اختلفوا فيه حكاة ابن السمعاني.

٥ — إن كان في حق الله أخذ بالأخف، وإن كان في حق العباد أخذ بالأغلظ حكاة الأستاذ أبو منصور.

٦ — يسأل المختلفين عن حجتهما — إن اتسع عقله لفهم ذلك — فيأخذ بأرجح الحجتين عنده. وإن لم يتسع لذلك أخذ بقول المعبر عنده. قاله الكعبي.

٧ — وقد سبق أن ذكرت رأي الإمام الغزالي وأبي الحسين البصري أنه يأخذ بقول الأعلام والأفضل. يرجع للنظر في هذه المسألة البرهان (١٣٤٢/٢) المستصفي (٣٩٠/٢) المنحول (٤٧٩) فواتح الرحموت (٤٠٤/٢) إرشاد الفحول (٢٧١) =

وهذا تحكم من هذا القائل . فإن الثقل «ليس»^(١) علامة «الصحة»/^(٢)
فرب ثقل باطل/^(٣) ورب سمح صحيح كيف وقد قال النبي ﷺ «بعثت
بالحنيفية السمحة»^(٤).

[١٩٦٨] فإن قال قائل: فإن تعارض «فتويان»^(٥) في تحليل وتحريم
فبم يأخذ المستفتي؟

قلنا: يأخذ بأسبقهما إليه . فإن بدرا من عالمين جميعاً أخذ بأيهما
شاء^(٦).

= المعتمد (٩٣٩/٢) الأحكام (٣١٦/٤) المحصول (١١٢/٣/٢) العضد على
المختصر (٣٠٩/٢) نهاية السؤل (٦١٠/٤) جمع الجوامع (٤٣٥/٢) وروضة الناظر
مع نزهة الخاطر (٤٥٣/٢).

(١) في ي: ليست وله وجه.

(٢) ت: «للصحة».

(٣) ما بين الخطين سقط في ي.

(٤) الحديث رواه الإمام البخاري تعليقاً في صحيحه (٩٣/١) فتح الباري بلفظ أحب
الدين إلى الله الحنيفية السمحة وأخرجه الإمام أحمد في مسنده (١١٦/٦ ، ٢٣٣)
عن عائشة رضي الله عنها بلفظ «... إني أرسلت بحنيفية سمحة» وفي موضع آخر
(٢٣٦/١) عن ابن عباس رضي الله عنه قيل لرسول الله ﷺ: أي الأديان أحب إلى
الله؟ قال الحنيفية السمحة.

(٥) ي: فتوتان.

(٦) إلى هنا انتهت النسخة التركية وفي آخرها ما يأتي: «نجز الكتاب بحمد الله وعونه»
..... والصلاة والسلام على سيد الأمم «ومصباح الظلم، النور الباهر، والمصباح
الزاهر محمد وسائر الأنبياء وعلى آله الطاهرين. والسلام. (بياض) وكتاب
المجتهدين وذكر القول في أصول الفقه للإمام أبي المعالي من كتاب التلخيص
رحمه الله ونفع به رب العالمين والعاقبة للمتقين.

(٣٣٣) القول في الحظر والإباحة قبل ورود السمع^(١)

[١٩٦٩] قد قدمنا في صدر الكتاب أن العقل «لا يحسن ولا يقبح»^(٢)

(١) هـ: بالعقول.

(٢) تذكر الكتب الأصولية المتأخرة هذه المسألة عادة في بداية الكتاب في ضمن مباحث

الحكم تحت عنوان الحاكم، فلا خلاف في أن المشرع للأحكام هو الله تعالى، وإنما الخلاف في الحاكم بمعنى المعرف لحكم الله تعالى: —

فذهب أهل السنة إلى أن الحاكم بهذا المعنى هو الشرع أي النصوص الشرعية دون العقل — بمعنى أن العقل لا يستقل بإدراك الأحكام، وإن كان لا بد منه في إدراكها من الأدلة الشرعية. وذهبت المعتزلة إلى أنه العقل، بمعنى أن العقل يستقل بإدراك أحكام الله تعالى في الأفعال الاختيارية، ولو لم يرد بها الشرع، وإنما يرد الشرع مؤكداً ومقرراً لما أدركه العقل. وهذا الخلاف مبني على الخلاف في أن حسن الأفعال وقبحها، هل هما شرعيان أم عقليان؟ فقالت الأشاعرة هما شرعيان وقالت المعتزلة: هما عقليان، بالتفسير السابق. قال إمام الحرمين: لسنا ننكر أن العقول تقتضي من أربابها اجتناب المهالك، وابتدار المنافع الممكنة على تفاصيل فيها. وجحد هذا خروج عن المعقول. ولكن ذلك في حق الآدميين ولكن ما يقبح ويحسن في حكم الله تعالى — فمدرك قبحه وحسنه من عقاب الله تعالى إيانا وإحسانه إلينا عند أفعالنا. وذلك غيب.

فاستحال الحكم بقبح الشيء في حكم الله تعالى وحسنه. ولم يمتنع إجراء هذين الوصفين إذا تنجز ضرراً وأمكن نفع، بشرط أن لا يعزي إلى الله، ولا يوجب عليه أن يعاقب أو يثيب. انتهى ملخصاً.

قال الإمام الرازي: الحسن والقبح قد يعني بهما: كون الشيء ملائماً للطبع، أو منافراً له. وبهذا لا نزاع في كونهما عقليين. وقد يراد بهما: كون الشيء صفة كمال. أو صفة نقص. كقولنا: العلم حسن، والجهل قبيح، ولا نزاع أيضاً في كونهما عقليين بهذا التفسير.

.....
= وإنما النزاع في كون العقل متعلق الذم عاجلاً، وعقابه آجلاً فعندنا: أن ذلك لا يثبت إلا بالشرع. وعند المعتزلة: ليس ذلك إلا لكون الفعل واقعاً على وجه مخصوص، لأجله يستحق فاعله الذم، انتهى.

ثم يتدرج الأصوليون بعد الفراغ من إبطال كون الحسن والقبح عقليين تنزلاً وافتراساً بصحة هذه القاعدة إلى مسألتين أخريين متفرعتين عن هذا الأصل الباطل. هما: أولاً: هل يجب شكر المنعم عقلاً؟ وثانياً: ما حكم الأعيان المتنفع بها قبل ورد الشرع، هل هي على الحظر، أم على الإباحة، أو لا حكم لها قبل ورود الشرع؟ يتعرض المصنف رحمه الله هنا للمسألة الأخيرة، بعد ذكر خلاصة ما قدمه في أول الكتاب عن التحسين والتقبيح عقلاً وهل يجب شكر المنعم عقلاً؟

ولم أر من المتأخرين من لدن إمام الحرمين في البرهان فمن بعده، من آخر هذا البحث إلى آخر الكتاب، ورأيت في المتقدمين والمعاصرين من يصنعون مثل الإمام القاضي الباقلاني فيؤخرون هذا البحث إلى آخر مباحث الأصول - مثل الشيخ أبي إسحق الشيرازي في التبصرة - فهذه آخر مسألة ذكرها تماماً كما هنا، وفي اللمع ومثل أبي الحسين البصري في كتابه المعتمد - فإنه تعرض لهذه المسألة بعد الانتهاء من مباحث القياس، لكن قبل باب الاجتهاد والتقليد والداعي إلى هذا التأخير - والله أعلم - أن هذه المسألة ألصق بمسائل الاجتهاد. وكذا فعل الإمام الشوكاني في إرشاد الفحول، ومسألة التحسين والتقبيح من مسائل الكلام ويستوفى النظر فيها هناك. لكن الأصوليين اضطروا لذكرها في أصول الفقه لبناء المعتزلة عليها بعض المسائل الأصولية منها ما نحن فيه راجع للتفصيل البرهان (٨٧/١) المستصفى (٥٥/١ - ٦٥) المعتمد (٨٦٨/٢) المحصول (١٥٩/١ - ٢٢١) الأحكام (١٣/١ - ١٣٥) الإبهاج (٦١/١، ١٣٨ - ١٥٠) حاشية العفصدي على المختصر (١٩٨/١، ٢١٨) إرشاد الفحول ص (٧، ٢٨٤) نهاية السؤل (٨٢/١، ٢٦٣) المنحول ص (٨ - ٢٠) الوصول إلى الأصول (٥٦/١ - ٧٤) مختصر صفوة البيان (٢٥/١ - ٢٩) المسودة (٤٧٤) التبصرة (٥٣٢) اللمع (١٢٢).

فلا تحسين إلا ما حسنه الشرع، ولا تقبيح إلا ما قبحته المناهي.

[١٩٧٠] وذهبت المعتزلة إلى أن العقل، يستدرك به قبح القبائح

وحسن «المستحسنات»^(١) وهذا يستقصى في أصول الديانات.

بيد أنا نذكر عقود مذاهبهم، لتكون منها على بصيرة.

[١٩٧١] وقد قسموا مدارك العقول في ذلك أربعة أقسام:

أحدها: ما يدرك «بالعقل»^(٢) من الوجوب. وهو نحو وجوب شكر

المنعم ومعرفة الصانع، والعدل والإنصاف.

والقسم الثاني: ما يدرك «حسنة»^(٣) ندباً بالعقل. وهو^(٤) «التفضل»^(٥)

والإحسان.

والقسم الثالث: وهو ما يدرك قبحه وتحريمه عقلاً، وهو الجهل

بالصانع وكفران النعم وضروب الظلم.

والقسم الرابع: ما يدرك بالعقل إباحته.

[١٩٧٢] ثم إنهم قسموا هذه المدارك قسمين.

فزعموا أن منها ما يدرك بضرورة العقل من غير احتياج إلى الاعتصام

«بالحجاج»^(٦) وهو نحو^(٧) وجوب الشكر وتحريم الكفران والظلم ونحوهما

(١) هـ: المحسنات

(٢) هـ: بالعقول.

(٣) هـ: كونه.

(٤) هـ: زيادة «نحو».

(٥) هـ: في الأصل «التفصيل» وهو تصحيف.

(٦) هـ: في الأصل رسمه هكذا «الحجاجة» وفي هـ «الحجاجة».

(٧) هـ: زيادة «درك».

مما يفصلونه .

والقسم الثاني : ما يدرك مقتضاه بالعقل — رداً إلى ما علم اضطراراً — قياساً واعتباراً .

[١٩٧٣] ثم قالوا^(١) : من الأفعال ما لا يدرك فيها حكم^(٢) على التعيين بقضايا العقول . «وذلك»^(٣) نحو الحدود ومبالغها «والصلوات»^(٤) ونصب الزكوات ، إلى غيرها .

قالوا : فهي على صفات الحَسَن أو على صفات القبيح . ولكن لا سبيل في دلالات العقل يفضي «إليها»^(٥) وإنما يعلم مواقعها بالسمع .

[١٩٧٤] ثم قالوا : فالحسن منها لطف في فعل الواجبات العقلية واجتناب المحظورات ، المدرك حظرها عقلاً . والنهي عن القبيح منها لطف — على الوجه الذي قدمناه .

فهذه جملة مذاهبهم . واستقصاء الكلام عليهم يليق بالديانات .

ومقصودنا أن نتعرض لما عدا الشكر والكفران وما ضاهاهما ، مما يسلمون لنا أن العقل لا يدل عليها على التعيين والتخصيص .

[١٩٧٥] وقد اختلف أرباب الأصول في هذا الضرب .

فذهب البغداديون من المعتزلة^(٦) : أنها على الحظر والمنع ، ما لم يرد

(١) هـ : زيادة «و» .

(٢) هـ : حكماً .

(٣) هـ : لم يرد .

(٤) هـ : لم يرد .

(٥) هـ : إليه .

(٦) هـ : زيادة «إلى» .

إذن. وذهب الباكون من المعتزلة إلى أن الأحكام قبل^(١) / ورود^(٢) الشرع، على الإباحة. وما صار إليه أهل الحق^(٣) - لا حكم على العقلاء^(٤) قبل ورود الشرع. وعبروا عن نفي الأحكام بالوقف^(٥) ولم يريدوا بذلك الوقف الذي يكون حكماً في بعض مسائل الشرع، وإنما عنوا به انتفاء الأحكام.

وقد مال بعض الفقهاء إلى الحظر^(٦).

ومال آخرون إلى الإباحة^(٧).

وهذا لغفلتهم عن تشعب ذلك عن أصول المعتزلة. مع علمنا بأنهم

(١) نهاية (١/٢١) خ هـ.

(٢) هـ: فورود.

(٣) زيادة «أن».

(٤) وهو مذهب الشيخ أبي الحسن الأشعري وأبي بكر الصيرفي وطائفة من الفقهاء. نقل الإمام الرازي للوقف أكثر من تفسير أحدها هذا: أي لا حكم. قال: وهذا لا يكون وقفاً، بل قطعاً بعدم الحكم. وهذا موافق لما ذكره القاضي هنا. والثاني: أنا لا ندري هل هناك حكم أو لا؟ وإن كان هناك حكم فلا ندري أنه إباحة أو حظر؟ واختاره البيضاوي صاحب المنهاج، ورد عليه شارحه ابن السبكي صاحب الإبهاج (١/١٤٣).

(٥) م: كذا في الأصل ولعل الصواب الأشياء وهو مطموس في نسخة «هـ».

(٦) ومنهم أبو علي ابن أبي هريرة من الشافعية وابن حامد والقاضي والحلواني من الحنابلة. وهو قول بعض الإمامية.

(٧) وبه قالت الحنفية وأهل الظاهر وابن سريج وأبو حامد المروزي الشافعيان والمعتزلة البصريون وأبو هاشم الجبائي ووالده.

ما انتحوا مسالكهم وما ابتغوا^(١) / ^(٢) مقاصدهم.

[١٩٧٦] فالأولى بنا أن نتكلم على القائلين بالإباحة أولاً، ثم ننعطف على القائلين بالحظر.

فنقول: قد أوضحنا في صدر الكتاب، أن أحكام الشرع ليست «أوصافاً»^(٣) راجعة إلى الأنفس والذوات. و «إنما هي»^(٤) قضايا كلام الرب تعالى. فإذا لم يتصل بالعقلاء شرع استحالة تقدير إثبات حكم وهذا بناء^(٥).

[١٩٧٧] وإن أحببت إفراد المسألة بدليل قلت: الإباحة تنبئ عن الإذن، والمباح هو المأذون فيه. والذي يحقق ذلك، أنه لا يخلو القول فيه من أحد قسمين:

إما أن يقال: المباح هو المأذون فيه كما قلناه. فيبطل إثبات الإباحة قبل اتصال الإذن بالعقلاء.

وإن عني خصومنا بالإباحة انتفاء الحرج عن المقدم «على»^(٦) الشيء «فهو ما»^(٧)

(١) وقع تصحيف في بعض الكتب التي نقلت هذا النص من التلخيص فجعلوها «اتبعوا» والصواب «ابتغوا» وهو المناسب بالسياق هذا واهتمت الكتب الأصولية باعتذار القاضي هذا عن بعض الفقهاء الذين ذهبوا إلى القول بالحظر أو الإباحة في حكم الأشياء قبل ورود الشرع مثل ابن السبكي في الإبهاج وغيره.

(٢) نهاية ق (١/٢٠٩).

(٣) في الأصل «أوصاف».

(٤) هـ: إنها.

(٥) كذا في الأصل وفي هـ نبأ.

(٦) في الأصل «عن» ولا يصح.

(٧) هـ: فهذا مما.

نساعده عليه . فإننا لا نقدر قبل ورود «الشرائع»^(١) حرجاً أصلاً .

ويدور الكلام بيننا^(٢) في عبارة . ونحن أسعد بنفي الإباحة . إذ الإباحة تضاف إلى مبيح . ولو كان يجتزي في تحقيق سمة الإباحة بانتفاء الحرج «لزم»^(٣) وصف أفعال البهائم والأطفال بكونها مباحة .

وقد اتفقوا على منع ذلك وصفاً وإطلاقاً .

[١٩٧٨] فإن قالوا: «بم»^(٤) تنكرون على من يزعم أن المباح هو الذي دلت الدلالة على إباحته؟

قلنا: هذا لا طائل تحته . فإنكم لم تفسروا الإباحة بل أجملتموها «وعقلموها»^{(٥)(٦)} بدلالة . وهذا ما^(٧) لا ينجيكم عما أريد بكم .

[١٩٧٩] فإن قالوا: فقد علم كل عاقل «بعقله»^(٨) «إباحته»^(٩) ما فيه نزاعاً . فينزل ذلك منزلة^(١٠) المصرح به .

(١) هـ: الشرع .

(٢) هـ: زيادة «وبينه» .

(٣) كذا في الأصل «لزم» بحذف اللام في جواب «لو» . قال الشيخ أحمد محمد شاكر في هامش الرسالة للشافعي هو جائز على قلة . الرسالة ص (٧٣) .

(٤) هـ: فبم .

(٥) في الأصل «غفلتموها» .

(٦) هـ: علقتموها .

(٧) هـ: سقط «ما» .

(٨) في الأصل «بفعله» وهو تصحيف .

(٩) كذا في الأصل — ولعل الصواب «إباحة» بدون الضمير المتصل وكذا في «هـ» .

(١٠) هـ: زيادة «الإذن» .

قلنا: ففي هذا تنازعنا. فلم قلتم إنه علم بعقله؟ على أنه يلزمكم ألا تحققوا الإباحة في حق من «لم»^(١) تخطر له دلالة/^(٢) الإباحة من عقله.

[١٩٨٠] وما نعول عليه في المسألة أن نقول: «قد ثبت»^(٣) من أصلكم أنه لا يقطع بإباحة الشيء إلا عند القطع بانتفاء الضرر عاجلاً وآجلاً في الإقدام عليه. فإذا وضح ذلك فما يؤمنكم أن الذي يقدم عليه المرء قبل استقرار الشرائع يضره في ماله. والمصلحة في دينه الكف عنه. فعند ذلك حارت عقولهم وتفرقت آراؤهم.

[١٩٨١] فذهب معظمهم إلى أنا عرفنا ذلك بعدم نصب الأدلة على الحظر وإيجاب اجتناب المضار، فلما لم ينصب الرب تعالى — على ما فيه نزاعنا — «دليل»^(٤) التحريم، دل على التحليل.

قيل: فبم تنكرون على من يعكس عليكم مقالكم، فيقول: الأحكام على الحظر إذ لو كانت على الإباحة «لنصبت»^(٥) عليها دلالة دالة على الإباحة. فعدم دلالة الإباحة دليل^(٦) الحظر. فهذا ما لا يجدون عنه مخلصاً.

[١٩٨٢] ومما نستدل به عليهم — من أصولهم — أن نقول: من أصلكم أن التعرض لملك الغير من غير إذنه، «مما»^(٧) يدرك تحريمه عقلاً.

(١) هـ: لا.

(٢) نهاية (٢١/ب) في هـ.

(٣) هـ: لم يرد.

(٤) هـ: دلائل.

(٥) هـ: للنصب.

(٦) هـ: زيادة «على».

(٧) هـ: ما.

وجملة ما يقدم المرء على تناوله ملك «الرب»^(١) تعالى — فلم أحللتهم الإقدام عليه دون إذنه؟ فإن قالوا: إنما حرم التعرض لملك الغير لتضرره، والرب تعالى يتقدس عن ذلك.

قيل لهم: فلو صح رعاية التضرر كما قلتموه، لزم ألا يحل تناول ملك الغير وإن أذن فيه. لما يلحقه من الضرر.

[١٩٨٣] فإن قالوا: إذا كان ذلك صادراً عن إذنه «ومستفاداً»^(٢) عن مقابلة ضرره في ملكه، مدحاً وثناء. وأقل ما يستفيده ما يناله من الاهتزاز بحصول مراده/^(٣).

فنقول: هذا الذي ذكرتموه باطل من أوجه:

منها: أنه لو جاز رعاية ما «يناله»^(٤) من السرور، للزم أن «نقول»^(٥): لا يجوز الاستغلال بظل جدار الغير، إذا كان يغمه ذلك. وإن كان لا يتضرر به.

فلما لم يعتبر «به»^(٦) في التحريم ما ينال من الفم. فلا «يعتبر»^(٧) في التحليل ما ينال من السرور، على أنه ربما أنه لا يناله بإذنه سرور أصلاً وقد أذن فيما يعظم ضرره عليه فبطل ما عولوا عليه.

(١) هـ: الرب.

(٢) كذا في الأصل ولا يظهر معنى ولعل الصواب «فإنه يستفيد».

(٣) نهاية ق (٢٠٩/ب).

(٤) هـ: ناله.

(٥) هـ: تقولوا.

(٦) هـ: سقط «به»

(٧) هـ: ينال.

[١٩٨٤] فإن استدلوا بقريب مما ذكرناه فقالوا: إذا ظهر الانتفاع — بما فيه نزاعنا — من كل وجه واندفعت وجوه الضرر، فلا وجه إلا الإباحة/ (١)(٢) والذي يوضح ذلك أنه ما من شيء قدره مباحاً، إلا ويجوز ورود الشرع بتحريمه. ولو كان واجب الإباحة لنفسه لما جاز ذلك فيه.

فإن قالوا: فحيث يرد تحريمه، «فذلك» (٣) لأن المصلحة في تحريمه من وقت ورود التحريم.

قلنا: فهذا بناء منكم على أصلكم الفاسد في المصلحة. ونحن لا نوافقكم فيها. على أنه «يثبت» (٤) جواز توقع المصلحة في تحريمها جملة وبطل القطع بإباحتها.

[١٩٨٥] ومما استدلوا به «أيضاً» (٥) أن قالوا: إذا خلق الرب تعالى الأجسام وخلق فيها طعومها، مع جواز خلوها عن «الطعام» (٦) فلا فائدة في خلق «الطعام» (٧) فيها. إلا أن يطعمها الطاعمون (٨).

(١) نهاية (٢٢/أ) في هـ.

(٢) هـ: زيادة «وقد سبق في خلل كلامنا ما فيه تفص من ذلك فإننا منعنا انتفاء الضرر من كل وجه وبيننا عجزهم عن الخروج عن ذلك».

(٣) هـ: فذاك.

(٤) هـ: ثبت.

(٥) هـ: سقط.

(٦) هـ: الطعوم.

(٧) هـ: الطعوم.

(٨) انظر هذا الدليل وما عليه مبسوطاً في المعتمد (٨٧٦/٢) والمحصل (٢١٤/١/١).

وهذا «فاتر»^(١) من الكلام. «وأول»^(٢) ما فيه. يمنعون عن جواز خلو الأجسام عن الطعوم، ثم لو سلم ذلك جدلاً. فما ذكره دعوى مجردة «فمنهم»^(٣) حاجة «إلى»^(٤) أن يثبتوا أن فعل الرب تعالى يعلل. وهذا مما يأباه أهل الحق وهو مما يستقصى في التعديل والتجوير.

ثم لو سلم ذلك — أيضاً — وقيل بتعليل أفعاله، فهم — على تسليم هذا الأصل — مطالبون بأن يثبتوا أن المقصود من خلق الطعوم ما ذكره. فبطل ما قالوه من كل وجه. فهذا سبيل الرد على القائلين بالإباحة.

[١٩٨٦] فأما القائلون بالحظر فيقال لهم: إذا حكمتكم بحظر بعض «من»^(٥) الأفعال وهي ذات أضداد، فإن حرمتكم الفعل وضده — والمحل لا يخلو عنهما جميعاً — كان ذلك تكليف ما لا يطاق^(٦).

وإن حرمتكم أحد الضدين لم تكونوا أولى ممن يحرم الآخر فيحلل ما حرمتوه.

(١) هـ: فاسد.

(٢) هـ: فأول.

(٣) هـ: فبهم.

(٤) هـ: سقط «إلى».

(٥) هـ: سقط.

(٦) في العبارة بعض إيهام، يوضحه قول أبي الحسين في المعتمد في معرض رده على القائلين بالحظر، «لو قبح الإقدام على المنافع لتجوز كونها مفسدة، لقبح الإحجام عنها لتجوز كونه مفسدة وفي ذلك وجوب الانفكاك منهما، وذلك وجوب ما لا يطاق».

ثم نقول لهم: قد قلتم أن ما لا ضرر فيه على المالك، فتدرك إباحته عقلاً/ ^(١) نحو الاستغلال بظل «الجدران» ^(٢) وما أشبهها.

وجملة «ما لم ينتفع به»، ملك لله تعالى. وهو يجلب عن الضرر، فهلا أباحت تناوله لذلك.

فيتسلط على القائلين بالخطر احتمالات التحليل. كما وجهنا على القائلين بالتحليل احتمالات الخطر.

[١٩٨٧] على أنا نقول للقائلين بالخطر: أعتقدون الخطر وصفاً في المحظور «أم» ^(٣) لا تعتقدون ذلك؟

فإن «اعتقدتموه» ^(٤) وصفاً فيه، أبطلنا ما قالوه، بالبناء على ما قدمناه من أصلنا في الأحكام – «لا يرجع» ^(٥) إلى أوصاف المحكوم فيها.

وإن لم يصرف الخطر إلى أوصاف المحظور، لم يبق لهم مصرف سوى قضية كلام الله تعالى وجل، فلا يتحقق إدراكه قبل اتصال الشرع بنا.

وقد انقضت شبههم في خلل كلامنا. ومضى ما فيه التفصي عنها

(١) نهاية (٢٢/ب) في هـ.

(٢) في الأصل «الجدران» وهو تصحيف وهكذا في «هـ».

(٣) هـ: أو.

(٤) هـ: اعتقدوه.

(٥) هـ: زيادة «أن».

واستقصاء الكلام في أطراف هذه المسألة يتعلق بفن الكلام. وفيما ذكرناه غنية^(١) إن شاء الله عز وجل^(٢).

تم كتاب التلخيص بحمد الله تعالى وحسن عونه. و صلى الله على محمد نبيه وسلم تسليماً^(٣).



تم الكتاب بحمد الله وتوفيقه

(١) هـ: زيادة «عنه».

(٢) في «هـ» تم كتاب التقليد وبتمامه تم الكتاب والحمد لله على ما من به من التمام وصلواته على خاتم الرسل الكرام وبعد هذا طمس، ولكن الواضح أنه تم الفراغ في يوم الجمعة من شهر المحرم في سنة إحدى وثلاثين وسبع مئة

(٣) لا يوجد أي إثبات من ذكر الكتاب أو تاريخ الكتابة في آخر الكتاب.

الفهارس

- * فهرس المصادر والمراجع .
- * الفهرس الإجمالي للكتاب
- للأبواب والفصول والأقوال والمسائل^(١) .

(١) جرى الترقيم على أرقام الفقرات في الكتاب .

فهرس المصادر والمراجع

- * القرآن الكريم.
- * الإبهاج في شرح المنهاج. السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ) دار الكتاب العلمية - بيروت، ١٤٠٤هـ.
- * أثر الاختلاف في القواعد الأصولية في الاختلاف الفقهاء. الخن: مصطفى سعيد، مؤسسة الرسالة، ط ٣، ١٤٠٢هـ.
- * أثر الأدلة المختلف فيها في الفقه الإسلامي. البغا: مصطفى ديب، دمشق.
- * اجتهاد الرسول ﷺ العسري: د. نادية شريف، مؤسسة الرسالة.
- * الإحكام في أصول الأحكام: الآمدي: سيف الدين أبو الحسن علي بن أبي علي بن محمد (٦٣١هـ)، بيروت، دار الكتب العلمية، ١٤٠٠هـ.
- * الإحكام في أصول الأحكام. ابن حزم: أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (٤٥٦هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر دار الأفاق الجديدة، ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- * أحكام القرآن ابن العربي: أبو بكر محمد بن عبد الله (٥٥٣م) تحقيق علي محمد البجاوي دار المعرفة - بيروت.
- * إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول، الشوكاني: محمد بن علي بن محمد. بيروت دار المعرفة ١٣٩٦هـ.
- * الاستيعاب في معرفة الأصحاب. ابن عبد البر: جمال الدين أبو عمر يوسف بن عمر - القاهرة.

- * الأشباه والنظائر ابن نجيم: زين العابدين بن إبراهيم (٨٧٠هـ) دار الكتب العلمية ١٤٠٠هـ.
- * الإصابة في تمييز الصحابة، ابن حجر: شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن علي بن أحمد الكنانى الصقلاني (٨٥٢هـ)، تحقيق طه محمد زيني مكتبة الكليات - الأزهرية.
- * أصول السرخسي، السرخسي: أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل (٤٩٠هـ)، دار المعرفة - بيروت.
- * أصول الفقه، الخضري: محمد بيروت ط ٦، ١٣٨٩هـ.
- * أصول مذهب الإمام أحمد. التركي: عبد الله بن عبد الحسن. مكتبة الرياض الحديثة ١٣٩٤هـ.
- * الاعتصام. الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمد الشاطبي (٧٩٠هـ)، دار المعرفة - بيروت ١٤٠٢هـ.
- * الإعلام للزركلي: خير الدين الزركلي المطبعة العربية - مصر.
- * إعلام الموقعين عن رب العالمين، ابن القيم: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر (٧٥١هـ)، دار الجيل، بيروت ١٩٧٣م.
- * الأم، الإمام الشافعي: أبو عبد الله محمد بن أدريس بن العباس، طبعة بولاق بهامشه مختصر المزني وكتاب اختلاف الحديث.
- * الإمام الصادق أبو زهرة: محمد دار الندوة الجديد - بيروت.
- * الإمتاع والمؤانسة.
- * البداية والنهاية. ابن كثير: إسماعيل بن عمر (٧٧٤هـ)، مطبعة السعادة - القاهرة.
- * البرهان في أصول الفقه إمام الحرمين: أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله الجويني (٤٧٨هـ)، تحقيق الديب: عبد العظيم دار الأنصار ط ٢، ١٤٠٠هـ.
- * تاريخ بغداد، الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (٤٦٣م)، نشر دار الكتاب العربي - بيروت.

- * التبصرة في أصول الفقه، أبو إسحاق الشيرازي: إبراهيم بن علي بن يوسف (٤٧٦هـ)، تحقيق هيتو: محمد حسن، دار الفكر ١٤٠٠هـ.
- * تبين كذب المفترى فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري، ابن عساكر أبو القاسم علي بن الحسن بن هبة الله. دمشق مطبعة التوفيق ١٣٤٧هـ.
- * تذكرة الحفاظ، الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، بيروت ١٣٧٤هـ.
- * تقريب التهذيب ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد (٨٥٢هـ)، طبع دار الكتاب العربي القاهرة سنة ١٣٨٠هـ.
- * التقرير والتحجير شرح التحرير، ابن أمير الحاج طبعة بولاق ط ٢، ١٤٠٣هـ.
- * تلخيص الحبير في تخريج أحاديث الرافعي الكبير، ابن حجر العسقلاني أحمد بن علي بن محمد (٨٥٢هـ).
- * نشر السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة ١٣٨٤هـ.
- * التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، الأسنوي: جمال الدين أبو محمد عبد الرحيم بن الحسن (٧٧٢هـ) تحقيق هيتو: محمد حسن، مؤسسة الرسالة ١٤٠١هـ.
- * تهذيب الأسماء واللغات، النوي: أبو زكريا محي الدين بن شرف (٦٧٦هـ) إدارة الطباعة المنيرية.
- * تهذيب التهذيب، ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن محمد (٨٥٢هـ)، دائرة المعارف العثمانية حيدرآباد الدكن — الهند.
- * تيسير التحرير شرح كتاب التحرير أمير بادشاه: محمد أمين بيروت دار الكتب العلمية ١٤٠٣هـ.
- * جامع بيان العلم وفضله ابن عبد البر القرطبي (٤٦٣هـ)، أبو عمر يوسف بن عبد البر، ط ٢ المكتبة السلفية بالمدينة المنورة ١٣٨٨هـ.
- * جمع الجوامع: ابن السبكي: تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ)، بيروت وعليه شرح الجلال المحلي.

- * خلاصة تهذيب تهذيب الكمال الخزرجي، صفي الدين أحمد بن عبد الله.
- * بن أبي الخير الأنصاري، القاهرة الرسالة، الإمام الشافعي: محمد بن إدريس (٢٠٤هـ)، تحقيق أحمد محمد شاكر.
- * رفع الحاجب عن ابن الحاجب ابن السبكي. تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي (٧٧١هـ) مخطوط، في الأزهر.
- * روضة الناظر وجنة المناظر ابن قدامة: موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدس (٦٢٠م) القاهرة: المكتبة السلفية.
- * سبل السلام شرح بلوغ المرام: الصنعاني: محمد بن إسماعيل (١١٨٢م) دار الفكر.
- * سلم الوصول لشرح نهاية السؤل، المطيعي: محمد بخيت، بذيل نهاية السؤل. عالم الكتب ١٩٨٢م.
- * السنن: أبو داود: سليمان بن الأشعث السجستاني (٢٧٥م) دار إحياء التراث العربي.
- * السنن: ابن ماجه: أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني (٢٧٥م)، دار إحياء التراث العربي.
- * السنن: الترمذي: أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة (٢٧٩م)، دار الفكر.
- * السنن: الدارقطني: علي بن عمر، نشر السيد عبد الله هاشم اليماني المدني، المدينة المنورة ١٣٨٦هـ.
- * السنن: الدارمي: أبو محمد عبد الله بن عبد الرحمن بن الفضل (٢٥٥م) دار الكتب العلمية - بيروت.
- * السنن الكبرى: البيهقي: أحمد بن الحسين (٢٧٩م) طبعة حيدرآباد - الهند.
- * السنن: النسائي: أبو عبد الرحمن بن شعيب (٣٠٣م) الطبعة المصرية بالأزهر ١٣٤٨هـ.
- * سيرة ابن هاشم: أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب. مطبعة الحلبي.

- * شذرات الذهب في أخبار من ذهب. ابن العماد الحنبلي: أبو الفلاح عبد الحي بن أحمد بن محمد (١٠٨٩م) القاهرة، نشر مكتبة القدس.
- * شرح الكواكب المنير ابن النجار الفتوحى: محمد بن أحمد بن عبد العزيز (٩٨٢م)، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد ١٤٠٠هـ من مطبوعات مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى — مكة المكرمة.
- * شرح مختصر المنتهى الأصولي، للقاضي عضد الملة والدين (٧٥٦هـ)، المطبعة الأميرية، بولاق ١٣١٦هـ.
- * الصحاح، تاج اللغة وصحاح العربية، الجوهري: إسماعيل بن حماد (٣٩٣م)، تحقيق أحمد عبد الغفور عطار.
- * صحيح البخاري: أبو عبد الله محمد بن إسماعيل (٢٥٦م)، طبعة بولاق.
- * صحيح مسلم: مسلم بن حجاج القشيري (٢٦١م)، مع شرح النووي.
- * الطبقات الكبرى لابن سعد: محمد بن سعد (٢٣٠م)، بيروت، دار صادر ١٣٨٨هـ.
- * الطبقات الكبرى، ابن السبكي طبعة عيسى البالي الحلبي تحقيق الحلو والطناجي.
- * طبقات الشافعية، أبو بكر ابن هداية الله الحسيني (١٠١٤م)، تحقيق عادل نويهض دار الأفاق الجديدة، بيروت ط ٢، ١٩٧٩م.
- * طبقات الشافعية، الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم (٧٧٢م) ت، عبد الله الجبوري، مطبعة الإرشاد، بغداد ١٣٩٠هـ.
- * طبقات الفقهاء، الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم بن علي (٤٧٦م)، ط — العراق.
- * طبقات الفقهاء، طاش الكبرى زاده — العراق.
- * العبر في خبر من غبر، الذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (٧٧٢م)، الكويت ١٣٨٦هـ.
- * العدة في أصول الفقه، للقاضي أبي يعلى (٤٥٨م)، تحقيق أحمد سير المباركى — بيروت.

* عروبة العلماء المنسوبين إلى البلدان الأعجمية، ناجي معروف منشورات وزارة الإعلام العراقية.

* عمل أهل المدينة، سيف، أحمد محمد نور، دار الاعتصام ١٣٩٧هـ.

* غياث الأمم في التياث الظلم، إمام الحرمين الجويني ٤٧٨هـ، تحقيق ونشر عبد العظيم الديب.

* فتح الباري بشرح صحيح البخاري، ابن حجر العسقلاني: أحمد بن علي بن حجر، دار الفكر.

* الفتح المبين في طبقات الأصوليين، المراغي: عبد الله مصطفى، بيروت ١٣٩٤هـ.

* كتاب الفقيه والمتفقه، الخطيب البغدادي: أبو بكر أحمد بن علي بن ثابت (٤٦٣)، دار إحياء السنة - دمشق.

* الفهرست لابن النديم: محمد بن إسحاق الوراق (م ٣٨٥)، دار المعرفة - بيروت.

* فوات الوفيات، الكتبي: صلاح محمد بن شاكر بن أحمد الداراني الدمشقي ت. محمد محي الدين عبد الحميد، القاهرة مكتبة النهضة المصرية.

* فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، الأنصاري: عبد العلي محمد بن نظام الدين. بذيّل المستصفي للغزالي دار صادر - بيروت.

* فيض القدير شرح الجامع الصغير المناوي: عبد الرؤوف الطبعة الأولى المكتبة التجارية الكبرى ١٣٥٦هـ.

* القاموس المحيط الفيروز آبادي: مجد الدين محمد بن يعقوب، دار الجيل - بيروت.

* الكامل في التاريخ، ابن الأثير الجزري: عز الدين علي بن محمد (م ٦٧٥).

* كشف الأسرار عن أصول البزدوي، البخاري: علاء الدين عبد العزيز بن أحمد (٧٣٠٢) دار الكتاب - بيروت.

* كشف الخفا ومزيل الإلباس عما اشتهر من الأحاديث على ألسنة الناس، العجلوني: أبو الفداء إسماعيل بن محمد (م ١١٦٢) حلب مكتبة التراث الإسلامي.

- * كثر العمال - المتقي الهندي، علاء الدين علي بن حسام (م ١٩٧٥م)، مكتبة التراث الإسلامي - حلب.
- * اللمع في أصول الفقه، الشيرازي - أبو إسحاق إبراهيم بن علي (٤٧٦هـ)، دار الكتب العلمية بيروت ١٤٠٥هـ.
- * المحصول في علم أصول الفقه، الرازي: فخر الدين محمد بن عمر بن الحسين (٦٠٦م) تحقيق طه جابر فياض العلواني، من مطبوعات جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية - الرياض.
- * المحلي لابن حزم: علي بن أحمد (٤٥٦م)، ط المنيرية ١٣٤٧هـ.
- * مختصر صفوة البيان، طه يسين سويلم، مكتبة الكليات الأزهرية ١٣٩٥هـ.
- * مختصر المنتهى الأصولي مع شرحه وحواشيه. ابن حاجب (٦٤٦م)، الطبعة الأولى - بولاق.
- * مذكرة أصول الفقه، للشنقيطي: محمد الأمين بن محمد المختار، من مطبوعات الجامعة الإسلامية - بالمدينة المنورة.
- * المستدرک على الصحيحين، الحاكم النيسابوري: محمد بن عبد الله (٤٠٥هـ) حيدرآباد - الهند.
- * المستصفى من علم الأصول، الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (٥٠٥م) بولاق.
- * مسند الإمام أحمد بن حنبل (٢٤١م) طبع المكتب الإسلامي.
- * مصنف عبد الرازق، الصنفاني: عبد الرازق بن همام بن نافع، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، المكتب الإسلامي - بيروت.
- * المعتمد في أصول الفقه، أبو الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب (٤٣٦م)، تحقيق محمد حميد الله - دمشق.
- * المعجم الوسيط مجمع اللغة، طبع طهران.
- * المغني في أصول الفقه، الخبازي: جلال الدين محمد عمر بن محمد بن عمر (٦٩١م)، تحقيق محمد مظهر بقاط جامعة أم القرى بمكة المكرمة ١٤٠٣هـ.

- * المغني، شرح مختصر الخرقى، ابن قدامة: أبو محمد عبد الله بن أحمد بن محمد (م٦٢٠)، مكتبة الرياض الحديثة.
- * المقاصد الحسنة في بيان كثير من الأحاديث المشتهرة على الألسنة السخاوي: شمس الدين أبو الخير محمد بن عبد الرحمن (م٩٠٢) دار الكتب العلمية - بيروت.
- * الموافقات في أصول الشريعة الشاطبي: أبو إسحاق إبراهيم بن موسى اللخمي الخرناطي المالكي (م٧٩٠) دار المعرفة - بيروت.
- * المسودة في أصول الفقه لال تيمية: مجد الدين وشهاب الدين وتقي الدين، تحقيق محمد محي الدين عبد الحميد، دار الكتاب العربي - بيروت.
- * الملل والنحل للشهرستاني: أبو الفتح محمد بن عبد الكريم (م٥٤٨). بهامش الفصل في الملل والأهواء والنحل، لابن حزم دار المعرفة، بيروت ١٤٠٣هـ.
- * المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ابن الجوزي: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد (م٥٩٧) دائرة المعارف العثمانية، حيدرآباد - الهند.
- * المنخول من تعليقات الأصول. الغزالي: أبو حامد محمد بن محمد (م٥٠٥هـ)، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر.
- * موطأ الإمام مالك، رواية يحيى بن يحيى الليثي، إعداد: راتب عرموش. دار النفائس بيروت ١٤٠٢هـ.
- * ميزان الاعتدال الذهبي: شمس الدين أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: على محمد البجاوي، دار إحياء الكتب العربية القاهرة ١٣٨٧هـ.
- * النجوم الزاهرة ملوك مصر والقاهرة، ابن تغري بردي: جمال الدين أبو المحاسن بن تغري بردي، القاهرة الهيئة العامة للكتاب ١٣٩٠هـ.
- * نزهة خاطر العاطر، شرح روضة الناظر: بدران: عبد القادر بن أحمد بن مصطفى، مكتبة المعارف - الرياض.
- * نصب الراية لأحاديث الهداية الزيلعي: عبد الله بن يوسف (م٧٦٢هـ)، المكتبة الإسلامية ١٣٩٣هـ.

- * نفائس الأصول في شرح المحصول، القرافي مخطوطة بدار الكتب المصرية.
- * نهاية السؤل في شرح منهاج الأصول، الأسنوي: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن (م٧٧٢)، عالم الكتب ١٩٨٢م.
- * نيل الأوطار شرح شرح منتقى الأخبار الشوكاني: محمد بن علي (م١٢٥٠)، مصطفى البابي الحلبي ط ٣ سنة ١٣٨٠هـ.
- * وفيات الأعيان وأنباء الزمان. ابن خلكان: أبو العباس أحمد بن محمد بن إبراهيم (م٦٨١) تحقيق إحسان عباس بيروت، دار صادر ١٣٩٧هـ.
- * الوصول إلى الأصول، ابن برهان البغدادى: أحمد بن علي (م٥١٨)، تحقيق عبد الحميد علي أبو زيد، مكتبة المعارف — الرياض.



فهرس الدراسة

الصفحة

تمهيد: الحاجة إلى الأصول، وأهمية كتاب التلخيص، وطريقة العمل في التحقيق . ٥
الفصل الأول: وفيه مبحثان:

— حياة الباقلاني (مؤلف التقريب والإرشاد) ١١

— آراؤه الأصولية ١٨

الفصل الثاني: حياة مؤلف التلخيص (إمام الحرمين):

— اسمه ونسبه ونشأته ٢٣

— تحمُّله للعلم ورحلته ٣٢

— شيوخه وتلامذته ٣٨

— مكانته العلمية وآثاره ٤٦

— عقيدته ٥٨

— سيرته ووفاته ٦١

الفصل الثالث: التلخيص وإمام الحرمين:

— منهجه في التلخيص ٦٧

— آراؤه الأصولية في ضوء التلخيص ٧٠

— آراؤه الأصولية في ضوء البرهان ٨٥

— مصادر الكتاب، والكتب التي نُقلت عنه ٨٧

— المآخذ على الكتاب ٨٩

الفصل الرابع: فيما يتعلق بالتحقيق:

— تحقيق اسم الكتاب وتوثيقه ونسبته إلى المؤلف ٩١

— وصف المخطوط ٩٤

— طريقة العمل في التحقيق ٩٧

— كتاب التلخيص محققاً ١٠٣

الفهرس الإجمالي للأبواب والفصول والأقوال والمسائل^(١)

رقم الفقرة	العنوان
١	١ - فصل (في حقيقة الفقه وأصوله)
٤	٢ - القول في حد العلم وحقيقته
٧	٣ - القول في مائية العقل
٤	٤ - القول في معنى الدليل والదال والمدلول والمدلول له والمستدل له، والمستدل عليه والاستدلال
١٠	٥ - فصل (الدلالة لا تتخصص بوجود وعدم)
٢١	٦ - فصل (في تقسيم الدليل)
٢٢	٧ - فصل (الدليل لا يقتضي مدلوله)
٢٧	٨ - القول في حقيقة النظر
٢٨	٩ - فصل (النظر لا يولد العلم)
٣٢	١٠ - فصل (النظر الفاسد لا يؤدي إلى الجهل)
٣٤	١١ - القول في شرائط صحة الوجوه التي منها تدل الناظر
٣٥	١٢ - القول في وجوب النظر
٣٦	١٣ - فصل (في أنواع الدلالة)

(١) ما بين القوسين في العناوين إضافة مني.

٣٩	١٤ - القول فيما يعلم عقلاً وسمعاً، تخصيصاً أو جمعاً
٤٠	١٥ - القول في معنى التكليف
٤١	١٦ - فصل (في تكليف من لا يعقل)
٤٦	١٧ - فصل (في تكليف الساهي والغافل)
٤٧	١٨ - القول في صحة دخول فعل المكره تحت التكليف
٤٨	١٩ - القول في تكليف الصبي
٤٩	٢٠ - فصل (في الوصف الذي يتعلق به التكليف)
	٢١ - القول في بيان الصفات التي يشترط كون المأمور به عليها
٥٠	ليصح الأمر به
٥٤	٢٢ - فصل (في تقسيم المأمور به من حيث القرية)
٥٧	٢٣ - القول في بيان المطلوب من قضية التكليف
٦٠	٢٤ - القول في معنى الحسن والقبح في حكم التكليف
٦٥	٢٥ - فصل (في مدرك الحسن والقبح)
٧١	٢٦ - القول في أقسام الحسن والقبح شرعاً
٧٥	٢٧ - القول في حد الندب
٧٦	٢٨ - القول في حد الواجب ومعناه
٧٧	٢٩ - مسألة الواجب والفرض
٨٤	٣٠ - القول في وصف الفعل بأنه مكروه
٨٧	٣١ - فصل (في إضافة المكروه إلى الله تعالى)
٨٨	٣٢ - القول في معنى الصحيح والفاسد
	٣٣ - القول في حصر أصول الفقه وترتيبها وتقديم الأول
٩٢	منها على الجملة
٩٤	٣٤ - القول في اللغات وأنها تثبت مواضعاً أو توفيقاً
١٠٠	٣٥ - القول في معنى المحكم والمتشابه

- ٣٦ - القول في تقسيم الخطاب وما يفيدہ ١٠٥
- ٣٧ - القول في معنى الحقيقة والمجاز والفصل بينهما ١١٢
- ٣٨ - فصل (في الفرق بين الحقيقة والمجاز) ١١٧
- ٣٩ - فصل (في المجاز في كتاب الله تعالى) ١٢٢
- ٤٠ - القول في منع القياس في الأسماء اللغوية ١٢٤
- ٤١ - القول في الأسماء العرفية ومعناها ١٢٦
- ٤٢ - فصل (في النفي إذا أضيف إلى الأعيان) ١٣١
- ٤٣ - القول في الرد على من زعم أن في الشريعة كلمات خارجة
عن قضية اللغة ١٤٠
- ٤٤ - القول في الرد على من زعم أن في القرآن ما ليس من لغة
العرب وكلامها ١٥٠
- ٤٥ - القول في تفسير جمل من الحروف ١٥٣
- ٤٦ - القول في معنى من ١٥٤
- ٤٧ - القول في معنى أي ١٥٦
- ٤٨ - القول في معنى من ١٥٧
- ٤٩ - القول في معنى ما ١٥٨
- ٥٠ - القول في معنى أم ١٦٠
- ٥١ - القول في معنى إلى ١٦١
- ٥٢ - القول في معنى الفاء ١٦٤
- ٥٣ - القول في معنى حتى ١٦٦
- ٥٤ - القول في معنى متى وأين وحيث ١٦٧
- ٥٥ - القول في معنى إذ وإذا ١٧٠
- ٥٦ - القول في أنه هل يجوز أن يراد بالكلمة الواحدة معنيان مختلفان . ١٧١

١٧٨	٥٧	القول في بيان الطرق إلى معرفة مراد الله تعالى ومراد رسوله ﷺ .
١٨٤	٥٨	باب الكلام في الأوامر
٢٠١	٥٩	فصل (في حقيقة النهي)
٢٠٢	٦٠	القول في الفرق بين الإباحة والأمر
٢٠٧	٦١	فصل (في بيان معنى الجاري مجرى)
٢١٠	٦٢	فصل (في أن المباح هل يقع بإرادة الله تعالى)
٢١٢	٦٣	القول في الدلالة على أن النذب مأمور به
	٦٤	القول في استقصاء المذاهب في مقتضى الأمر ووجوه الرد
٢١٤		على ما نرتضيه
٢٤٦	٦٥	فصل (يلتحق بما قدمناه)
٢٤٨	٦٦	فصل (في امثال الأوامر)
٢٤٩	٦٧	فصل (فيما توصف به أوامر الله تعالى)
٢٥١	٦٨	القول في حكم القول «افعل» إذا ورد بعد الحضر والمنع
٢٥٦	٦٩	القول في أن الأمر بالفعل أمر بفعل ما لا يتم إلّا به
٢٦٥	٧٠	القول في أن مطلق الأمر هل يقتضي التكرار
٢٨١	٧١	القول في الأمر المعلق بالشرط
٢٨٤	٧٢	فصل (في بيان المراد بالشرط)
٢٨٩	٧٣	فصل (في الفرق بين الشرط الشرعي والشرط اللغوي)
٢٩٠	٧٤	فصل (في أن من شرط الشرط في الفعل المستقبل تقدير استقباله) ..
٢٩١	٧٥	القول في الأمر إذا تكرر هل يقتضي تكرار المأمور به
٣٠٣	٧٦	القول في الأمر هل يقتضي الفور أم لا يقتضي
٣٣٦	٧٧	فصل (في الواجب الموسع)
٣٤٢	٧٨	فصل (في تعيين وقت العبادة الموسعة)

- ٧٩ - فصل (في توقيت العبادة بوقت لا يسع) ٣٥٣
- ٨٠ - القول في ورود الإيجاب المتعلق بأشياء على جهة التخيير ٣٥٥
- ٨١ - فصل (في مراد الله من الأشياء المخيرة) ٣٧٢
- ٨٢ - فصل (في شرائط التخيير) ٣٧٥
- ٨٣ - القول في أن الأمر هل يقتضي أجزاء المأمور به ٣٧٨
- ٨٤ - فصل (هل الأمر بالشيء يقتضي جوازه) ٣٨٦
- ٨٥ - القول في أن الكفار هل يخاطبون بفروع الشرائع ٣٩١
- ٨٦ - القول في أن الأمر يتناول عند إطلاقه وانتفاء سمات الخصوص
منه الذكر والأنثى والحر والعبد ٤١١
- ٨٧ - فصل (في دخول النساء «في جمع المذكر السالم») ٤١٤
- ٨٨ - فصل (في دخول النبي في الخطاب العام) ٤١٧
- ٨٩ - القول في أن الأمر بالشيء نهى عند ضده ووجهه الخلاف فيه ... ٤٢١
- ٩٠ - القول في فوات الفعل الموقت وإعيادته وكون القضاء فرضاً ثانياً ٤٣١
- ٩١ - فصل (في حكم الحائض والمسافر والمريض في الصيام) ٤٣٦
- ٩٢ - فصل (هل القضاء بالأمر الأول أم بأمر جديد) ٤٤٣
- ٩٣ - القول في أن خطاب المواجهين مقصور عليهم إلا أن يقوم دليل
على دخول من بعدهم فيهم ٤٤٥
- ٩٤ - القول في أنه هل يصح علم المكلف بأنه مأمور بالفعل ٤٥١
- ٩٥ - القول في جوار كون الأمر مشروطاً ببقاء المأمور على صفات
التكليف ٤٦٣
- ٩٦ - القول في أن الأمر بالفعل هل يتعلق به حال حدوثه ٤٦٧
- ٩٧ - فصل (في الأحوال) ٤٧٢
- ٩٨ - فصل (آخر في الأحوال) ٤٧٣

٤٧٤	٩٩ - القول في أن المعدوم مأمور
٤٨٩	١٠٠ - فصل (تابع لما سبق)
٤٩١	١٠١ - فصل (في إيجاد ما يتعلق بغير المأمور)
٤٩٥	١٠٢ - فصل (في الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية)
٤٩٧	١٠٣ - فصل (في تعلق الأمر بالمكروه)
٥٠٠	١٠٤ - فصل (في كون الشيء الواحد مأموراً به ومنهياً عنه)
٥٠٣	١٠٥ - فصل (في التفاضل في الواجب)
٥٠٧	١٠٦ - باب النواهي
٥٠٨	١٠٧ - القول في النهي عن شيئين أو أشياء على وجه التخيير
٥٢٠	١٠٩ - فصل (في متعلق المعصية)
٥٢١	١١٠ - القول في النهي عن الشيء هل يدل على فساده
٥٢٢	١١١ - مسألة (الصلاة في الدار المغصوبة)
٥٥١	١١٢ - فصل (في تحديد الفاسد)
	١١٣ - باب العموم والخصوص وما يتصل بهما من الوفاق والخلاف
٥٥٥	بين الأصوليين
٥٦٨	١١٤ - فصل (في متعلق العموم والخصوص)
	١١٥ - فصل مشتمل على جمل الألفاظ التي تعم على مذهب القائلين
٥٦٩	بالعموم
	١١٧ - باب ينطوي على جمل يدعي العموم والخصوص فيها وفي
٦٢١	بعضها اختلاف
٦٣٠	١١٨ - فصل (في قرينة التعميم والتخصيص)
٦٣١	١١٩ - مسألة (الإجمال في قوله تعالى: والسارق والسارقة)
٦٣٣	١٢٠ - فصل (في تخصيص فحوى الخطاب)

٦٣٥	١٢١ - باب الكلام في الاستثناء
٦٣٩	١٢٢ - فصل (في شرط الاستثناء)
٦٤٣	١٢٣ - فصل (في الاستثناء من غير الجنس والمستثنى منه)
٦٤٧	١٢٤ - فصل (في استثناء الأكثر)
	١٢٥ - القول في أن الاستثناء المتصل بجمل معطوف بعضها على بعض يرجع إلى جميع ما تقدم)
٦٥٣	١٢٦ - القول في تخصيص العام بالشرط
٦٦٩	١٢٧ - فصل (في شرط المشروط والشرط)
٦٧٥	١٢٨ - فصل (الشرط لا يختص بوجود)
٦٧٨	١٢٩ - فصل (في أنواع الشرط)
٦٧٩	١٣٠ - فصل (كون الشيء شرطاً للمأمور به لا يدل على كونه شرطاً في أجزائه)
٦٨٠	١٣١ - فصل (في مجيء الشرط بعد جمل)
٦٨١	١٣٢ - باب ذكر جمل ما يخص به مع تبين أقسامها
٦٨٣	١٣٣ - فصل (في التخصيص بالإجماع)
٦٩١	١٣٤ - فصل (في متعلق التخصيص)
٦٩٢	١٣٥ - القول في تخصيص عموم الكتاب والسنة المقطوع بها بخبر الآحاد
٦٩٤	١٣٦ - القول في تخصيص العموم بالقياس
٧٠٤	١٣٧ - القول في تخصيص العموم بقول الصحابي
٧٢١	١٣٨ - القول في أنه هل يجب تخصيص العموم بقول الراوي أو بمذهبه
٧٢٣	١٣٩ - فصل (في تقدير الصحابي في الحدود والكفارات)
٧٣٠	١٤٠ - فصل (في مخالفة الراوي روايته)
٧٣٤	١٤١ - فصل (في قول الصحابي أمر الرسول ﷺ)

- ١٤٢ - فصل (هل يدخل التخصيص في العلة) ٧٤٠
- ١٤٣ - فصل (في التخصيص بفعل الرسول ﷺ) ٧٤٣
- ١٤٤ - فصل (هل التخصيص بدلالة العقل يسمى تخصيصاً) ٧٤٥
- ١٤٥ - فصل (في التخصيص بالعادة) ٧٤٧
- ١٤٦ - فصل في تعارض العمومين ٧٤٩
- ١٤٧ - القول في الألفاظ العامة الواردة على أسئلة خاصة ٧٥٦
- ١٤٨ - القول في أنه هل يجوز أن يسمع اللفظ العام في الوضع من
لا يسمع مخصصه ٧٧٢
- ١٤٩ - فصل (متى يعتقد المكلف العموم) ٧٨٦
- ١٥٠ - القول في المطلق والمقيد ٧٨٦
- ١٥١ - القول في أقل الجمع ٧٩٦
- ١٥٢ - القول في الرد على القائلين بالخصوص ٨٠٣
- ١٥٣ - فصل (في أقل عدد يجوز التخصيص إليه) ٨٠٥
- ١٥٤ - باب الكلام في دليل الخطاب ٨١٠
- ١٥٥ - فصل (في التخصيص بالشرط) ٨٣٧
- ١٥٦ - فصل (في التخصيص بالغاية) ٨٤١
- ١٥٧ - فصل (في إنما) ٨٤٤
- ١٥٨ - القول في ذكر مائة البيان ووجوهه ٨٤٦
- ١٥٩ - فصل (في تقسيم الكلام) ٨٥٣
- ١٦٠ - القول في تأخير البيان عن وقت الحاجة وإلى وقت الحاجة .. ٨٥٤
- ١٦١ - فصل (في ورود البيان بعد البيان) ٨٧٧
- ١٦٢ - الكلام في حكم أفعال رسول الله ﷺ ٨٨١
- ١٦٣ - القول في ذكر الوجوه التي عليها أفعال الرسول ﷺ ٩٠٩

١٦٤	– فصل (في تقرير الرسول ﷺ)	٩١٥
١٦٥	– فصل (في عدم تخصيص الفعل بالزمان والمكان)	٩١٧
١٦٦	– فصل (في وجوب بيان أحكام الشريعة على الرسول ﷺ)	٩٢١
١٦٧	– القول في تعارض الأفعال بعضها مع بعض وتعارض الأفعال مع الأقوال	٩٢٧
١٦٧	– باب الكلام في أن رسول الله ﷺ هل كان متعبداً بشريعة من قبله ..	٩٣٢
١٦٩	– القول في حد الخبر وحقيقته	٩٦٤
١٧٠	– فصل (في تقسيم الأخبار)	٩٦٧
١٧١	– فصل (آخر في تقسيم الأخبار)	٩٦٩
١٧٢	– القول في الرد على السمنية	٩٧٢
١٧٣	– فصل (في معرفة صدق الخبر المتواتر)	٩٧٤
١٧٤	– فصل (خبر التواتر لا يولد العلم)	٩٧٦
١٧٥	– القول في ذكر صفات أهل التواتر الذين يعلم صدقهم اضطراراً ...	٩٧٩
١٧٦	– فصل (في أقل عدد التواتر)	٩٩٨
١٧٧	– فصل (آخر في أقل عدد التواتر)	١٠٠٣
١٧٨	– فصل (في معرفة صدق أهل التواتر)	١٠٠٦
١٧٩	– القول في خبر الذي يعلم صدقه بدليل، والإيماء إلى وجوه الأدلة على الصدق	١٠١٢
١٨٠	– فصل (في معرفة كذب الأخبار)	١٠١٧
١٨١	– فصل (في الخبر الذي لا يدل على صدقه ولا على كذبه دليل) ..	١٠٢٣
١٨٢	– باب في خبر الواحد ومعناه، وصحة التعبد بالعمل به، وذكر اختلاف الناس فيه	١٠٢٧
١٨٣	– القول في صفات الرواة	١٠٤٨

١٨٤	—	مسئلة (هل يكفي بالظاهر في الرواية)	١٠٥٦
١٨٥	—	فصل (في تحمل الصبي)	١٠٦٢
١٨٦	—	باب يجمع القول في التعديل والجرح وعدد المعدل والجرح	
١٨٧	—	وصفة الجرح والتعديل	١٠٦٤
١٨٧	—	فصل (في ألفاظ التعديل)	١٠٦٨
١٨٨	—	فصل (في صفات العدالة)	١٠٧٠
١٨٩	—	فصل (في كيفية التعديل والتجريح)	١٠٧٢
١٩٠	—	فصل (الجرح أولى من التعديل)	١٠٧٦
١٩١	—	فصل (الرواية لا تدل على التعديل)	١٠٧٨
١٩٢	—	فصل (هل عمل الراوي برواية يعتبر تعديلاً منه)	١٠٧٩
١٩٣	—	في عدالة الصحابة	١٠٨٣
١٩٤	—	فصل (في الفاسق والكافر المتأول)	١٠٨٦
١٩٥	—	فصل (في الفرق بين الرواية والشهادة)	١٠٩١
١٩٦	—	فصل (في الرواية من الكتاب)	١٠٩٣
١٩٧	—	باب يجمع فصولاً في كيفية السماع ولفظاً لرواية ووجه	
١٩٧	—	الاختلاف وتبيين الأصح	١٠٩٧
١٩٨	—	فصل (في الرواية بالإجازة)	١١٠٠
١٩٩	—	فصل (في إنكار الشيخ روايته)	١١٠٤
٢٠٠	—	القول في حكم العدل إذا انفرد بنقل زيادة لم يساعد عليها غيره	١١٠٩
٢٠١	—	فصل (في رواية بعض الأحاديث)	١١١٤
٢٠٢	—	فصل (في منع التبعض في بعض الحالات)	١١١٧
٢٠٣	—	فصل (في الرواية بالمعنى)	١١١٨
٢٠٤	—	باب يجمع فصولاً وجمالاً من ألفاظ الصحابة وذكر الاختلاف فيها	١١٢٣

- ٢٠٥ - فصل (في حمل قول الصحابي أمرنا رسول الله ﷺ على العموم) . ١١٢٩
- ٢٠٦ - فصل (في قول الصحابي أمرنا بكذا) ١١٣٠
- ٢٠٧ - فصل (في تعريف الصحابي) ١١٣٣
- ٢٠٨ - باب القول في إرسال الحديث ومعناه وذكر الاختلاف فيه في
- وجوب العمل بالمراسيل ١١٣٥
- ٢٠٩ - فصل (في شرط العمل بالمرسل عند الشافعي) ١١٤٤
- ٢١٠ - فصل (في ورود الحديث مسنداً ومرسلاً) ١١٥١
- ٢١١ - باب فيما يقبل فيه خير الواحد وفيما لا يقبل ذلك فيه،
- والخلاف فيه وتبيين الأصلح ١١٥٢
- ٢١٢ - باب ذكر ما يدخله الترجيح من الألفاظ وتبيين رتب الترجيح .. ١١٥٨
- ٢١٣ - فصل (في جواز الترجيح بموجب أحد الخبرين المتواترين) ... ١١٦٤
- ٢١٤ - القول فيما يقع به ترجيح أحد الخبرين اللذين نقلًا أحاداً على الثاني ١١٦٥
- ٢١٥ - (باب النسخ) ١١٨٨
- ٢١٦ - فصل (في أركان النسخ) ١١٩٥
- ٢١٧ - باب يجمع فصلاً متفرقة يحتاج إليها في مقدمات النسخ ١١٩٧
- ٢١٨ - فصل (في شروط النسخ والمنسوخ) ١٢٠٠
- ٢١٩ - القول في الفرق بين النسخ والبداء وبين النسخ والتخصيص ... ١٢٠٥
- ٢٢٠ - فصل (في الفرق بين النسخ والتخصيص) ١٢٠٩
- ٢٢١ - باب يجمع اختلاف الناس في جواز النسخ ومنعه
- وذكر ما يؤدي إليه ١٢١٦
- ٢٢٢ - القول في جواز دخول النسخ في الإخبار ووجه الخلاف ١٢٢٣
- ٢٢٣ - القول في جواز نسخ العبادة لا إلى بدل وفي جواز نسخها
- بما هو أشق منها ١٢٢٩

- ٢٢٤ - فصل (في نسخ العبادة بما هو أشق منها) ١٢٣٢
- ٢٢٥ - القول في نسخ حكم الآية وتلاوتها، ووجه الخلاف فيه ١٢٣٤
- ٢٢٦ - القول في حكم النسخ بعد انقضاء وقت الفعل، ووجه الخلاف فيه ١٢٤٠
- ٢٢٧ - القول في جواز نسخ الفعل قبل دخول وقته وذكر الخلاف فيه ١٢٤٥
- ٢٢٨ - القول في حكم الزيادة على النص وذكر الخلاف فيه ١٢٦٦
- ٢٢٩ - باب ذكر ما يقع به النسخ والقول في مواقع الوفاق والخلاف .. ١٢٨٢
- ٢٣٠ - مسألة: (نسخ القرآن بالسنة) ١٢٨٥
- ٢٣١ - فصل (في الرد على من قال: نسخ القرآن بالسنة جائز غير واقع) .. ١٢٩٤
- ٢٣٢ - مسألة (نسخ السنة بالقرآن) ١٢٩٥
- ٢٣٣ - فصل (في نسخ المتواتر بالآحاد) ١٢٩٩
- ٢٣٤ - فصل (في نسخ المتواتر بالقياس) ١٣٠٣
- ٢٣٥ - فصل (في النسخ بالإجماع) ١٣٠٦
- ٢٣٦ - فصل (في النسخ بقول الصحابي) ١٣٠٧
- ٢٣٧ - فصل (في نسخ القول بالفعل) ١٣١٢
- ٢٣٨ - القول في أن نسخ بعض العبادة أو شرط من شرائطها هل يكون نسخاً للعبادة ١٣١٣
- ٢٣٩ - القول في أنه هل يتحقق النسخ في حق من لم يبلغه الناسخ ... ١٣١٦
- ٢٤٠ - فصل (هل نسخ الأصل يستلزم نسخ الفرع) ١٣٢٠
- ٢٤١ - القول في تاريخ الناسخ والمنسوخ ١٣٢٢
- ٢٤٢ - فصل (في إثبات تاريخ النسخ بالآحاد) ١٣٢٦



فهرس مواضيع الجزء الثالث

التسلسل	العنوان	الفقرة
٢٤٣	باب الإجماع وذكر فصوله ووجه الاختلاف فيه ثبوت الإجماع يستلزم	
١٣٢٨	اتباعه	
٢٤٤	فصل [الإجماع إذ أثبت، فيجب اتباعه]	١٣٧٣
٢٤٥	القول في أوصاف المجمعين وذكر من يعد خلافة ومن لا يعد خلافة	١٣٧٥
٢٤٦	فصل [هل الاعتبار في انعقاد بالإجماع بجملة العلماء: أو يختص	
١٣٧٩	ببعضهم]	
٢٤٧	فصل [من تقتضي الأدلة تكفيره، فلا يكثر بخلافه ووفاقه]	١٣٨٥
٢٤٨	فصل [هل عدد التواتر شرط في المجمعين]	١٣٩٣
٢٤٩	فصل [هل الإجماع حجة في الاعتقادات كالشرعيات]	١٣٩٦
٢٥٠	القول في إجماع كل عصر، وتبيين بطلان اختصاص حكم الإجماع في	
١٣٩٧	عصر دون عصر	
٢٥١	فصل [مخالفة التابعي المعاصر للصحابة معتبرة]	١٤٠٦
٢٥٢	القول فيمن يعتد بخلافه	١٤١٠
٢٥٣	القول في اعتبار الانقراض في انعقاد الإجماع وذكر الاختلاف فيه ..	١٤٢٤
٢٥٤	القول في إجماع العصر الثاني بعد اختلاف أهل العصر الأول	١٤٤٥
٢٥٥	باب يجمع فصولاً متفرقة في أحكام الإجماع [هل يجوز إحداث قول	
١٤٦١	ثالث: بعد الإجماع على قولين]	

- ٢٥٦ - فصل [إذا أجمعوا على عدم الفصل في حكم مسئلتين فلا يجوز الفصل فيهما] ١٤٦٩
- ٢٥٧ - فصل [لا يتصور انعقاد الإجماع بخلاف الخبر الثابت] ١٤٧٤
- ٢٥٨ - القول في مذهب الصحابي، إذا انتشر أو لم ينتشر ١٤٧٦
- ٢٥٩ - القول في جواز انعقاد إجماع الأمة من جهة القياس والرأي ووجه الخلاف فيه ١٤٩٣
- ٢٦٠ - فصل [في الرد على الظاهرية في تخصيص حجية الإجماع بالصحابة] ١٥٠٧
- ٢٦١ - باب القول في إجماع المدينة ووجه الخلاف فيه ١٥١١
- ٢٦٢ - فصل [القول في تقديم قول الخلفاء الراشدين أو الشيخين على غيرهم] ١٥٢٤
- ٢٦٣ - باب القول في استصحاب الحال . والأخذ بالأقل وما يتصل به ١٥٣٥
- ٢٦٤ - فصل [في الأخذ بالأقل] ١٥٤٧
- ٢٦٥ - فصل [تحقيق القول في أن اليقين لا يترك بالشك] ١٥٥٢
- ٢٦٦ - القول في أن النافي هل تتوجه عليه الطلبة بأقامة الدلالة ١٥٥٥
- ٢٦٧ - فصل [في إثبات الإجماع بخبر من أخبار الآحاد] ١٥٦١
- ٢٦٨ - [كتاب القياس] القول في حقيقة القياس ١٥٦٣
- ٢٦٩ - فصل [في ذكر معنى الجمع بين المعلومين] ١٥٧٥
- ٢٧٠ - القول في ذكر اختلاف الناس في صحة القياس، ووجوب القول به ورده ١٥٧٦
- ٢٧١ - القول في إيضاح الطرق الموصلة إلى التعبد بالقياس ١٦١١
- ٢٧٢ - القول في ذكر ما يعتمد عليه في إثبات العبد والمقاييس الشرعية ... ١٦٢٧
- ٢٧٣ - فصل [في ذكر بعض الأخبار والآثار في أخذ الصحابة بالرأي] ١٦٣٩
- ٢٧٤ - فصل مشتمل على ذكر ما يتمسك به نفاة القياس من الظواهر ١٦٤٢
- ٢٧٥ - القول في الكلام على القاساني والنهرواني ومن تبعهما وقال بقولهما ١٦٤٩
- ٢٧٦ - فصل [إذا ثبتت علة في شخص معين، فهل يحتاج في رد غيره إليه

١٦٥٧ [إلى استنباط؟]
٢٧٧ -	فصل [في الرد على من فرق بين الحظر والتحليل في طرد العلة]... ١٦٥٩
٢٧٨ -	القول في أن القياس على علة الحكم وإنما ينبيء على ثبوت الحكم بشبوتها ولا ينحتم انتفاؤه عند انتفائها ١٦٦٠
٢٧٩ -	باب الكلام في القياس ١٦٦٨
٢٨٠ -	فصل [إجماع القائسين على تعيين علة لا يفيد كونها قطعية] ١٦٧٥
٢٨١ -	فصل [أوجه تطرق الخطأ إلى القياس] ١٦٧٧
٢٨٢ -	فصل [في تقسيم الأقيسة إلى قياس علة وقياس شبه] هل على المستدل بيان وجه مناسبة علته ١٦٨٠
٢٨٣ -	فصل [لا بد من علة جامعة بين الفرع والأصل في ثبوت القياس]... ١٦٨٩
٢٨٤ -	القول في ذكر اختلاف القائسين في طرق إدراك العلل ١٦٩٢
٢٨٥ -	فصل [في مسالك العلة] ١٦٩٦
٢٨٦ -	فصل [اتفاق الخصمين على حكم الأصل لا يقع به الاكتفاء] ١٧١٣
٢٨٧ -	القول فيما يثبت به فساد العلل السمعية وبطلانها ١٧١٦
٢٨٨ -	فصل [في طرق الاعتراضات على العلة] ١٧٢١
٢٨٩ -	القول في تخصيص العلة السمعية ١٧٢٣
٢٩٠ -	فصل [في الرد على من فرق بين المنصوصة والمستنبطة وبين علة الإيجاب وعلة التحريم] ١٧٣٤
٢٩١ -	فصل ١٧٣٧
٢٩٢ -	باب يجمع أصولاً متفرقة في أحكام القياس. فصل [في جواز تعليل الحكم بأكثر من علة] ١٧٣٩
٢٩٣ -	فصل [في جواز التعليل بالعلة القاصرة] ١٧٤٤
٢٩٤ -	فصل [في ما تفرق العلل العقلية عن السمعية] ١٧٥١
٢٩٥ -	فصل [في جواز إثبات الكفارات والحدود بالقياس] ١٧٥٨
٢٩٦ -	فصل [في القلب] ١٧٦٥

- ٢٩٧ - فصل [جعل المعلول علة والعلة معلولاً] ١٧٧٢
- ٢٩٨ - فصل مشتمل على طرق من الاعتراضات الفاسدة. يتوصل بها إلى ما ضاهاها إن شاء الله تعالى ١٧٧٥
- ٢٩٩ - القول في الاستحسان والرد على القائلين ١٧٨٥
- ٣٠٠ - القول في جواز تعليل ما ورد بخلاف قياس الأصل ١٧٩٠
- ٣٠١ - فصل [لا يجوز ترك الخبر الصحيح إذا ورد بخلاف قياس الأصول] ١٧٩٣
- ٣٠٢ - فصل [في الاستدلال] ١٧٩٤
- ٣٠٣ - القول في ترجيح العلل وطرقها كتاب الاجتهاد ١٧٩٧
- ٣٠٤ - القول في تصويب المجتهدين ١٨٠٥
- ٣٠٥ - مسألة في الرد على العنبري حيث قال تصويب المجتهدين في مسائل الأصول ١٨٢٠
- ٣٠٦ - مسألة في تصويب المجتهدين في الفروع ١٨٢٢
- ٣٠٧ - فصل [في الرد على من قال كل مجتهد هيب في اجتهاده] ١٨٥٤
- ٣٠٨ - فصل في القول بالأشبه وذكر اختلاف الناس فيه ١٨٥٩
- ٣٠٩ - فصل [في القول بالتخير عند تقابل الأمارات] ١٨٦٦
- ٣١٠ - باب القول في جواز التعبد بالقياس في حضرة النبي ﷺ ١٨٧١
- ٣١١ - فصل [في بيان وقوع الاجتهاد في عصر النبي ﷺ] ١٨٧٣
- ٣١٢ - القول في جواز تعبد النبي ﷺ بالاجتهاد فيما نص فيه ١٨٧٤
- ٣١٣ - فصل [هل وقع تعبد الرسول ﷺ بالاجتهاد] ١٨٨٠
- ٣١٤ - باب القول في تخريج الشافعي المسئلة قولين وذكر مراده فيه ١٨٨٧
- ٣١٥ - كتاب التقليد، القول في منع حقيقة التقليد ١٩٠٢
- ٣١٦ - القول في منع التقليد في الأصول ١٩٠٧
- ٣١٧ - القول في منع التقليد في الفروع ١٩١٦
- ٣١٨ - فصل [إذا تضيق الوقت في حق المجتهد وخشي الفوات فما حكمه؟] ١٩٣٧
- ٣١٩ - القول في تقليد الصحابي. وهل ينتصب قوله حجة؟ ١٩٤٠

- ٣٢٠ - القول في صفة العالم الذي يسوغ له الفتوى في الأحكام ١٩٥٠
٣٢١ - القول في صفة المستفتي، وما عليه من الاجتهاد ١٩٥٩
٣٢٢ - فصل [هل يجب تقليد الأعلام؟ والقول في تعارض الفتيا] ١٩٦٤
٣٢٣ - القول في الحظر والإباحة قبل ورود السمع ١٩٦٩



